Cicero und die epikureische Philosophie.

Eine quellenkritische Studie.

Inaugural-Dissertation,
zur Erlangung der Doktorwürde
der philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der K. Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

ACAD.
LUGD. BAT.
BIBL.

vorgelegt von

Hans Uri.

Druck von Robert Noske, Borna-Leipzig
Großbetrieb für Dissertationsdruck
1914.

Eingereicht am 9. März 1914.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren
Rehm und Vollmer.

Tag der mündlichen Prüfung: 17. Juli 1914.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Einleitung	1— 7
Erstes Kapitel. Darstellung der Lehre Epikurs de finibus Buch I (§ 29 bis Schluß)	8—31
1. §§ 32—65	8—23
2. §§ 31 und 66 ff.	24—31
Zweites Kapitel. Die Widerlegung der Lehre Epikurs de fin. Buch II und de fin. Buch I (§§ 17—26)	32—74
I. Vorbemerkungen und Einleitung von fin. II	32—40
a) Die Quellenfrage in fin. II	32
b) Übersicht über den Gesamtaufbau und sein Verhältnis zum 1. Buche	33—35
c) Problemstellung und Schwierigkeit der Lösung	35—38
d) Die §§ 1—17 und 18—30	38—40
II. Der Hauptteil der Widerlegung (§§ 31—85)	40—52
a) §§ 31—34	40—43
b) §§ 34—43	43—46
c) §§ 44—50	46—49
d) §§ 51—69	49—50
e) §§ 70—85	50—52
III. Die zweite Hälfte des 2. Buches (§§ 85 bis Schluß)	52-67
a) Problemstellung	52—54
b) Übersicht über den Gesamtaufbau	54—56
c) Folgerungen hieraus	56—62
d) Einzelstellen, die eine Überarbeitung durch Cicero aufweisen (§§ 87 ff., 96—104, 107, 108)	63—65
e) Ergebnis	66—67
Exkurs. Das ethische Hauptwerk des Antiochus	67—73
Kritik der epikureischen Lehre in fin. I 17—26	73—74
Drittes Kapitel. Die Bemerkungen über Epikurs Philosophie in den Tuskulanen Buch II, III u. V	74—84
I. Tusc. Buch II u. III	74—78
a) Tusc. II (§§ 16—18 u. 44)	74—75
b) Tusc. III (§§ 28—50)	75—78
II. Tusc. V (§§ 26 u. 83—121)	79—84

Seite

Viertes Kapitel. Darstellung und Widerlegung der Götterlehre Epikurs . . . . . 84—113
A. Darstellung De N. D. (§§ 42—56) . . . . . 84— 89
B. Widerlegung De N. D. (§§ 57—124) . . . . . 89—113
a) Gesamtaufbau und sein Verhältnis zur vorhergehenden Darstellung; die sich hieraus ergebenden Probleme . . . . . 89— 92
b) §§ 62—64 92
c) §§ 65—104 . . . . . 93—103
α) §§ 65—75 . . . . . 93— 94
β) §§ 76—104 . . . . . 94—103
d) §§ 105—114 . . . . . 103—105
e) §§ 115—124 . . . . . 105—109
f) Lösung der Quellenfrage . . . . . 109—113
Schluß . . . . . 113—116

Vorbemerkung: Die vorliegende Arbeit war im wesentlichen abgeschlossen, bevor Lörchers Jahresbericht (in Bursians Jahresbericht Bd. 162) über die Literatur zu Ciceros philosophischen Schriften aus den Jahren 1902—1911 und Philippsons Besprechung des Lörcherschen Buches: „Das Fremde und Eigene in Ciceros Büchern de finibus und den Academica, Halle 1911" in der B. ph. W. 1913 S. 598ff. erschien. Wo es erforderlich war, diese Arbeiten zu berücksichtigen, ist die Bezugnahme nachträglich eingearbeitet.

Cicero und die epikureische Philosophie.

Ciceros philosophische Schriften besitzen bekanntlich für die Geschichte der Philosophie außerordentlich großen Quellenwert; besonders auch seine Nachrichten über die epikureische Philosophie gehören neben Plutarch und Diogenes Laertius zum Ausführlichsten, was wir über Epikurs Lehre besitzen. Es ist darum begreiflich, daß man sich bei der Wichtigkeit des Materials seines Quellenwertes möglichst zu versichern trachtet, und so ist in letzter Zeit die Quellenfrage besonders im 1. Buch de finibus, das die positive Darstellung der epikureischen Lehre enthält, öfters erörtert worden. Die Frage ist, ob Cicero in der Darstellung der epikureischen Philosophie einem zusammenhängenden griechischen Original folgt, oder ob er etwa größere Selbständigkeit entwickelt als bei der Darstellung der anderen philosophischen Schulen, deren Material ihm schwieriger schien.[1]) Es ist klar, daß die Glaubwürdigkeit im einzelnen sich um ein bedeutendes erhöht, wenn wir den Nachweis führen können, daß eine Darstellung aus einer einheitlichen Quelle entnommen ist; wenn wir dagegen im ganzen eine große Selbständigkeit Ciceros sehen, so werden wir auch im einzelnen bei Unklarheiten und Abweichungen von sonst überlieferten Ansichten geneigt sein, diese auf Rechnung Ciceros zu setzen und die Originalität der dargestellten Anschauungen zu bezweifeln.

Für das 2. Buch de finibus hat schon Madvig in seiner Ausgabe S. LXII (2. Aufl.) auf die Selbständigkeit Ciceros in Widerlegung der epikureischen Lehre mit einer allgemeinen Bemerkung hingewiesen. Neuerdings sucht man diese Selbständigkeit auch für die Abfassung des 1. Buches de fin. wahrscheinlich zu machen. So meint H. Bignone (rivista di filologia 1909 S. 54), daß Cicero das 1. Buch de fin. frei nach Aufzeichnungen seines athenischen

[1]) vgl. de fin. III, 2.

Kollegheftes gearbeitet hat. A. Lörcher will in seinem Buche: Das Fremde und Eigene in Ciceros B. de fin. und den Academica (Halle 1911) zeigen, daß Cicero das 1. Buch mit vielen eigenen Zutaten aus drei Schriften Epikurs selbständig zusammenarbeitete. Auch von der Darstellung der epikureischen Götterlehre hat schon A. B. Krische (Die theol. Lehren griech. Denker, Göttingen 1840, S. 22) behauptet, daß sie von Cicero selbständig abgefaßt sei, eine Behauptung, die R. Hoyer (Rhein. Museum 53 S. 50) neuerdings wiederholt.

Es dürfte sich darum lohnen, im Zusammenhang Ciceros Verhältnis zu den griechischen Quellen in der Darstellung der epikureischen Philosophie zu verfolgen. Man pflegt gewöhnlich Quellenuntersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften nach den einzelnen Werken anzulegen; so die umfangreichen Untersuchungen Hirzels zu den philosophischen Schriften Ciceros (Leipzig 1877—1883, Bd. I, II u. III). Es ist aber sicherlich angezeigt, auch nach den einzelnen philosophischen Schulen das Thema zu behandeln. Wir bekommen dadurch gleichsam einen anderen Querschnitt, der mancherlei Zusammenhänge zeigt, die bei der Behandlung nach einzelnen Werken weniger hervortreten. Im Zusammenhang hat Ciceros Verhältnis zu den Quellen in der Darstellung der epikureischen Philosophie behandelt C. Hartfelder: De Cicerone Epicureae doctrinae interprete, Diss. Heidelberg 1875. Es kommt ihm vor allem darauf an, aus einzelnen herausgegriffenen Stellen den Autor zu erschließen, dem Cicero in dem betreffenden Buche folgte. Es ist offenbar, daß bei diesem Verfahren wohl etwa der Autor der betreffenden Stelle ausfindig gemacht werden kann, aber gesichert ist damit in keiner Weise, ob Cicero auch in der übrigen Darstellung diesem Autor folgt. Es kann ja gerade die benutzte Stelle ein Einschub sein. Es ist also unbedingt nötig, zu untersuchen, wie weit die zu Quellenschlüssen benutzten Einzelstellen im ganzen Zusammenhang verankert sind. Wir müssen durch Untersuchung des Zusammenhangs erst die Grundfrage zu entscheiden suchen, ob Cicero in den einzelnen Büchern überhaupt einer einheitlichen Vorlage folgt oder ob er etwa mehrere Quellen kombiniert oder ganz selbständig griechisches Originalgut verarbeitet.

Wann haben wir nun das Recht, zu sagen, Cicero folgt in einem Buche einer einheitlichen Quelle?

Der Grund, warum bei manchen Büchern Ciceros eine einheitliche Vorlage als Quelle bestritten wird, liegt offenbar in der mangelhaften Ordnung und einer gewissen Unklarheit der Gedanken, die manche Bücher aufweisen. Wenn wir auch in den Originalschriften der griechischen Philosophen jener Zeit keine Idealschriftstellerei vermuten dürfen, die in vollster Klarheit und Ordnung alles zur Darstellung brachte, so legt uns doch schon der philosophische Stoff nahe, daß wir bei ihnen im großen und ganzen einen logischen Gesamtaufbau voraussetzen dürfen. Da wir außerdem wissen, daß Cicero seine philosophischen Schriften mit einer erstaunlichen Schnelligkeit verfertigte und seinen Anschluß an griechische Originale offen bekennt (ad Att. XII 52, 3 *ἀπόγραφα* sunt, minore labore fiunt; verba tantum affero, quibus abundo), so dürfte als stillschweigend allgemein anerkannter Grundsatz gelten: Überall, wo es uns möglich ist, aus der Darstellung Ciceros einen einheitlich gegliederten, organischen Gesamtaufbau nachzuweisen, stammt dieser aus einer einheitlichen griechischen Quelle.[1])

---

[1]) Man darf hier nicht einwenden, es kann ja auch sehr wohl griechische Philosophen gegeben haben, die schlecht disponierten und etwa mit Philippson in der Anzeige von Lörchers Buch, B. ph. W. 1913 S. 598ff. auf Philodem hinweisen. Es ist fürs erste ein Unterschied, ob wir eine systematische Darstellung oder Widerlegung einer philosophischen Schule vor uns haben oder etwa rhetorisch-philosophische Streitfragen, wie sie uns zumeist in den erhaltenen Resten Philodems entgegentreten. Zweitens ist es größere Willkür, den anerkannt nachlässigen Kompilator Philodem als Maßstab für die übrige philosophische Literatur damaliger Zeit anzunehmen, als vorauszusetzen, griechische philosophische Darstellungen haben im allgemeinen einen logischen Gesamtaufbau. Drittens fehlt uns ohne Anerkennung dieses Grundsatzes überhaupt jeglicher Maßstab, an Ciceros Schriften quellenkritisch heranzutreten. Als Forschungsmethode wird man den oben ausgesprochenen Grundsatz als allgemein anerkannt bezeichnen dürfen.

Es wendet sich nunmehr auch Lörcher in Bursians Jahresbericht 1913 Bd. 162 S. 7ff. gegen den oben aufgestellten Grundsatz, den vor allem Schmekel und Pohlenz anwenden. Lörcher meint: „Es gibt hier nur einen sicheren Weg, das ist der, vom einzelnen auszugehen und nicht für die Synthese zu analysieren, sondern aus der Analyse die Synthese zu ge-

Damit soll nicht gesagt sein, daß Cicero etwa nicht fähig war, einen Stoff, den er beherrschte, in logischem Aufbau darzustellen. Aber es kann bezweifelt werden, ob Cicero den philosophischen Stoff überall so gründlich beherrschte, daß er in logischer Durchdringung der Probleme imstande war, ihn in organischer Gliederung darzustellen; bei der Schnelligkeit aber, mit der Cicero arbeitete, war ihm dies ohne Zweifel unmöglich. An Stelle einheitlicher Gliederung konnte nur eine wenig organische Kompilation griechischen Quellengutes treten. So können wir überall, wo Cicero selbständig Quellengut zu einer einheitlichen Darstellung verarbeitet, finden, daß der gegebene Zusammenhang uns nicht völlig befriedigt; der Stoff ist eben nicht frei verarbeitet.

Aber wenn auch Cicero einer einheitlichen Quelle folgt, so tut er dies nicht in sklavischer Weise. Er ist kein bloßer Übersetzer und mechanischer Kompilator, sondern ein reichgebildeter Redner und vielbelesener Mann. Er nimmt im einzelnen manche Änderungen vor, bringt manche Partien breiter durch Einfügung

---

winnen". Dem ist gewiß zuzustimmen, aber auch wer den oben aufgestellten Grundsatz als Forschungsmethode für berechtigt hält, wird bestrebt sein, diesen „einzig richtigen Weg" zu gehen. Die Schwierigkeit liegt eben darin, die Einzeltatsachen richtig aufzufassen. Richtig kann ich einzelne Stellen nur auffassen, wenn ich sie auch in ihrem Zusammenhange völlig klar erfasse. Wer einseitig von den Einzelheiten ausgeht, der wird in Gefahr sein, über der Einzelheit das richtige Verständnis des Zusammenhangs zu verlieren; wer sein Hauptaugenmerk auf den Zusammenhang lenkt, der wird dazu neigen, den einzelnen Stellen Gewalt anzutun, und in sie etwas hineinlegen, was der andere darin nicht finden kann. Am richtigsten wird jene Auffassung sein, wie Lörcher a. a. O. S. 6 selbst bemerkt, „welche das Zustandekommen des gegebenen Textes, den in ihm selbst enthaltenen Andeutungen und Bedingungen entsprechend, am befriedigendsten erklärt". Wir kommen auch bei der Quellenanalyse von Ciceros Schriften nicht über den Zirkel hinaus, der nun einmal für menschliche Geistesart typisch ist: wir können die Einzeltatsachen nur richtig erfassen, wenn wir sie in ihrem Zusammenhange richtig erkennen, den Zusammenhang selbst aber wollen wir aus den Einzeltatsachen erschließen. Lörchers Polemik gegen den oben ausgesprochenen Grundsatz ist also nicht berechtigt: man soll den einen Weg gehen wie den andern, aber die Gefahren jeder einseitigen Methode zu vermeiden suchen; berechtigt ist nur eine Kritik an der Anwendung der Methode auf die Einzeltatsachen.

eigener Gedanken oder anderswoher genommener Exzerpte, kürzt manche Partien des Originals, wie er es für seinen Zweck passend findet.[1]) Es ist klar, daß durch diese eigene Arbeit Ciceros der Gedankengang des Originals oft bis zur Unkenntlichkeit verwischt werden kann. Unsere Aufgabe ist es dann, die eigene Arbeit Ciceros klarzulegen, das Fremde und Eigene in Ciceros Schriften zu scheiden. Dies kann nun nicht in der Weise geschehen, wie A. Lörcher es in dem Buche: Das Fremde und Eigene in Ciceros Büchern de finibus und den Academica (Halle 1911) versucht. Er konstatiert (S. 30) einen „Qualitätsunterschied zwischen unzweifelhaft echtem griechischen Philosophengut und unzweifelhaft Minderwertigem oder irgendwie Verdächtigem". Und er weist auf Grund dessen besonders im 1. Buche de fin. alle Partien, die irgendwie Verschwommenheit oder Unklarheit aufweisen, Cicero als Eigentum zu. Es ist aber klar, daß diese Verschwommenheit des Zusammenhangs ebensogut oder vielleicht wahrscheinlicher aus Flüchtigkeit im Exzerpieren oder übermäßiger Kürzung des originalen Zusammenhangs entstehen kann. Wir dürfen nicht alle Partien, die eine Überarbeitung Ciceros aufweisen, ihm als „Eigentum" zuschieben. Reinlich scheiden läßt sich das Fremde und Eigene bei Cicero in den seltenen Fällen der rein persönlichen Bemerkungen und der offensichtlichen Übersetzungen. In allen andern Fällen aber, und das ist das Gewöhnliche, ist das Maß der eigenen Arbeit in den einzelnen Partien ein sehr verschiedenes: von der ziemlich getreuen Exzerpierung bis zur völlig freien Anlehnung an einen originalen Gedanken ist ein weiter Weg. Und es dürfte bei dem Mangel an originalem Vergleichsmaterial unmöglich sein, hier immer das „Eigentum" Ciceros, die eigene Arbeit, die er geleistet hat, klarzustellen. Wohl aber dürfte es in einem andern Sinne möglich sein, das Fremde und Eigene in den einzelnen Büchern zu scheiden. Wenn der Gesamtaufbau eines Buches eine einheitliche Quelle vermuten läßt und wir imstande sind, den Gedankengang des Originals wahrscheinlich zu machen, so haben wir das Recht, alle jene Partien in einem allgemeinen Sinn Eigentum Ciceros

[1]) vgl. Pohlenz, Tuskulanenausgabe, Leipzig 1912, S. 19 und Hermes 41 S. 321 ff. u. 44 S. 23 ff.

zu nennen, welche offensichtlich den klaren Gedankengang unterbrechen. Nicht jede Gedankenabschweifung und jede Nebenbemerkung wird uns zu dieser Annahme berechtigen, aber bei Partien, die offenbar gänzlich aus dem Zusammenhang fallen, werden wir mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß sie von Cicero eingeschoben sind, zumal wenn wir nachweisen können, daß er das nämliche Gedankenmaterial auch an andern Stellen verwendet. In der Praxis wird man sich im einzelnen Falle entscheiden müssen, wie weit man hier gehen darf. Es ist aber damit offenbar noch gar nichts ausgemacht, wie weit solche Stellen persönliches Eigentum Ciceros sind, sie können Exzerpte oder Lesefrüchte aus andern griechischen Originalen oder irgendwie sonst empfangene Anregungen sein. Aber wir dürfen sie hier insofern Eigentum Ciceros nennen, als sie von ihm in einen Gedankengang eingeschoben sind, der aus einer einheitlichen griechischen Quelle übernommen ist. Solche Partien werden sich mit einiger Sicherheit ausscheiden lassen. Im übrigen aber ist bei Partien, deren Zusammenhang unklar und verschwommen ist, genau zu untersuchen, ob der sonstige klare Zusammenhang nicht etwa Gesichtspunkte bietet, welche sie etwa doch in einen größeren Zusammenhang einweisen lassen.

Wenn wir also in dieser Weise nach Ausscheidung der durch Ciceros Arbeit hervorgerufenen Störungen einen einheitlich gegliederten, durch ein ganzes Buch gehenden Gesamtaufbau nachweisen können, dann haben wir das Recht zu sagen, Cicero folgt einer einheitlichen Quelle.

Wenn wir das nicht können, müssen wir untersuchen, ob die Gesamtkomposition einfach durch Kombination mehrerer griechischer Vorlagen entstanden ist, oder ob sie sich etwa als Eigentum Ciceros erweist, der sie in freier Verarbeitung griechischen Quellengutes schafft. Bei Widerlegungen vorher gegebener Darstellungen ist insbesondere darauf zu achten, wie weit diese auf die Gesamtkomposition der Widerlegung von Einfluß ist. Wenn sich die Gesamtkomposition als Eigentum Ciceros erweist, dann erhebt sich in zweiter Linie die Frage, ob es möglich ist, aus dem verarbeiteten Material die originalen Zusammenhänge noch zu erkennen.

Diese genaue Untersuchung des Zusammenhangs bietet den Vorteil, daß wir uns in dem Bestreben, den Gedankengang in Ciceros philosophischen Schriften klarzulegen, wenigstens auf diskutablem Boden befinden. Und selbst wenn die Schlüsse, die auf die Quellen gemacht werden, nicht in allem zutreffend sein sollten, bietet die Untersuchung einen Beitrag zum Verständnis der in ihrem Gedankengang nicht eben immer klaren philosophischen Schriften Ciceros. Außerdem erhalten wir ganz von selbst einen Einblick in das persönliche Verhältnis Ciceros zur betreffenden philosophischen Richtung, vielleicht klarer und überzeugender, als eine rein sachliche Untersuchung, die auf die Quellenfrage keine Rücksicht nimmt, ihn bieten kann.[1])

Die Aufgabe der folgenden Untersuchung soll also sein, in erster Linie zu prüfen, wie weit Cicero in Darstellung der epikureischen Philosophie einheitlichen Quellen folgte, wie weit er selbständig arbeitete, um sodann zum Schluß den nebenbei sich ergebenden Einblick in das persönliche Verhältnis Ciceros zur epikureischen Philosophie kurz zusammenzufassen.

Längere Ausführungen über epikureische Philosophie finden sich im 1. und 2. Buch de finibus: Darstellung und Widerlegung der epikureischen Ethik, im 1. Buch de natura deorum: Darlegung und Kritik des epikureischen Götterglaubens. Außerdem finden sich im 2., 3. u. 5. Buche der Tuskulanen längere Bemerkungen über einzelne ethische Probleme. Wir wollen in der Reihenfolge der Darstellung uns an die chronologische Ordnung der philosophischen Schriften Ciceros halten, wie er sie uns de div. II 1 ff. gibt, und demnach zuerst behandeln die beiden Bücher de finibus, sodann die Bemerkungen in den Tuskulanen und zum Schluß das 1. Buch von Ciceros religionsphilosophischer Schrift de natura deorum besprechen.

---

[1]) vgl. das Programm von G. Behnke, De Cicerone Epicureorum philosophiae existimatore et iudice (Programm des Friedrich-Wilhelm-Gymn. Berlin 1879) ferner Max Schneidewin, Studien zu Ciceros philosophischen Schriften, ein zusammenfassender und metakritischer Überblick auf Ciceros Beurteilung der epikureischen Ethik im 2. Buch de finibus (Programm des Gymnasiums Hameln 1893).

1. Kapitel.

Darstellung der Lehre Epikurs

de finibus Buch I.

Der Darlegung der epikureischen Ethik geht 17—29 eine kurze provisorische Kritik vorher, über die ich im Anschluß an die Kritik der epikureischen Lehre im 2. Buche sprechen werde. In § 29 beginnt die zusammenhängende Darstellung der epikureischen Lehre, die Hirzel II S. 669 einem jüngeren Epikureer zuschreibt. Usener (Epicurea S. 271, 6 Anm.) glaubt aus einem Mißverständnis schließen zu müssen, daß Cicero Auszüge, die von dienstbeflissener Hand gefertigt waren, benützte (vgl. praef. S. LXVI).

Zwei Stellen sind es vor allem, die seit Madvig immer wieder benutzt wurden, um zu erweisen, daß Cicero im 1. B. de fin. dem Werke eines jüngeren Epikureers folgte: es sind dies §§ 31 und 66 ff., wo über Abweichungen jüngerer Anhänger Epikurs von den Anschauungen des Meisters die Rede ist.

Und eben diese beiden Stellen suchen Lörcher: Das Fremde und Eigene in Ciceros B. de fin. S. 5 ff. und H. Bignone: rivista di filologia 1909 S. 54 ff. als Eigentum Ciceros nachzuweisen, um damit jener Annahme, ein jüngerer Epikureer diene als Vorlage, die Hauptstütze zu nehmen.

Die in der Disposition ohne Zweifel vorhandenen Schwierigkeiten veranlassen Lörcher, eine größere Selbständigkeit Ciceros anzunehmen, und zwar versucht er den Nachweis zu führen (vgl. a. a. O. S. 23), daß Cicero Epikurs Schriften selbständig verarbeitete, während H. Bignone, um die Mängel der Disposition zu erklären, die Benutzung athenischer Kolleghefte annimmt.

Da jene beiden Stellen ohne Zweifel etwas isoliert stehen und wenig in den Zusammenhang verwoben sind, ist es uns möglich, sie vorerst beiseite zu lassen. Wir wollen zunächst die Gesamtkomposition prüfen, ob sie uns nötigt, hier Ciceros eigene Arbeit anzunehmen, oder ob uns gerade diese die Benutzung einer einheitlichen Vorlage wahrscheinlich macht.

Hirzel versucht II S. 681 durch den Hinweis auf den polemischen Charakter der Darstellung den vorhandenen Mangel

an Ordnung zu rechtfertigen. Lörcher dagegen sucht eben die polemischen Partien als Eigentum Ciceros hinzustellen (vgl. a. a. O. S. 11 ff.).

Wie es nun mit diesem „polemischen Charakter der Darstellung“ steht, ob er genügt, den Mangel an Ordnung zu rechtfertigen, wie Hirzel meint, oder ob er nur äußerlich angeflickt ist, wie Lörcher nachzuweisen sucht, darüber können wir erst entscheiden, wenn wir den Gedankengang des 1. Buches wesentlich klargestellt haben. Weder Hirzels Ausführungen S. 671 ff. noch die Lörchers S. 14 ff. scheinen mir in der Klarlegung des Gedankengangs überall das Richtige zu treffen.

Es hat damit bei Cicero seine eigenen Schwierigkeiten. Wir müssen seine Neigung, den tatsächlichen Gedankenfortschritt nicht scharf genug hervorzuheben oder zu verwischen, wohl beachten und dürfen uns nicht durch eine offensichtliche Nebenbemerkung, die ihm zufällig in den Kopf kommt, stören lassen, sondern behutsam dem Gegebenen nachgehen, ob nicht an den zufällig verlassenen Gedanken wieder angeknüpft wird.

Zunächst ein Überblick über den Gesamtaufbau, welcher uns die vorhandenen Risse deutlich macht.

Ausgangspunkt: §§ 30, 31 die voluptas ist summum bonum (im folgenden s. b.).

I. sed ut perspiciatis, unde omnis iste natus error ... totam rem aperiam (32).

Es ist nötig zu wissen, was Epikur unter voluptas und dolor verstand.

a) 32—36 ~ Diog. 129: *πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι ⟨γ'⟩ αἱρετή.*

b) 37—39 ~ Diog. 128 *⟨ὅταν δὲ μηδὲν ἀλγῶμεν⟩, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.*

fin. I 37 maximam voluptatem illam habemus, quae percipitur omni dolore detracto.

39: Die Kyrenaiker, welche das bestreiten, haben nicht recht.

40—42: fatendum est, s. b. esse iucunde vivere.

II. 42—54: Im Irrtum sind die, welche die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben meinen.

III. 55—64: Huic certae stabilique sententiae quae sint coniuncta, explicabo brevi.

Nullus error in voluptate ..., sed in iis rebus peccant, cum, e quibus haec efficiantur, ignorant (55—57).

(Man muß wissen, wie dolor und voluptas entstehen):

1. Alle Lust hat im Körper ihren Ursprung und doch ist die geistige Lust größer;

2. es entsteht durch Wegnahme von Schmerz Lust, aber nicht umgekehrt durch Wegnahme von Lust Schmerz;

3. es steht in der Macht des Weisen, durch Erinnerung Freude zu beleben.

57—61 a: Ohne Weisheit (Tugend) ist das glückliche Leben nicht möglich; den Toren stören alle möglichen Krankheiten des Leibes und der Seele.

61 b—62: Mit mehr Recht als die Stoiker können die Epikureer ihren Weisen glücklich nennen.

63—65: Über diesen hat das Schicksal keine Macht. Der Epikureer verachtet die stoische Dialektik, legt aber großen Wert auf die Physik, weil ihn diese von allen Ängsten befreit.

IV. 65—Schluß: restat locus de amicitia.

Wir sehen also eine deutliche Trennung der Glieder, doch sehen wir in manchen Punkten den Sinn der Anordnung nicht recht ein. So hinkt der locus de amicitia recht seltsam hinter dem Ganzen nach. § 55 werden „anhangsweise“ (wie Hirzel S. 674 sich ausdrückt) die Mittel besprochen, durch die man zu Lust und Schmerz gelangt“; es scheint hier wiederholt zu werden, was bereits 37 gesagt ist. Madvig hat hier schon Anstoß genommen, und Hirzels Rechtfertigung, daß es sich hier doch um andere Gesichtspunkte handelt, liest sich recht gezwungen und wenig überzeugend.

Hirzel zeigt das Bestreben, die vorhandene Ordnung um jeden Preis als eine verständliche hinzustellen; denn er ist der Meinung, Cicero hänge ziemlich ängstlich am Original (vgl. S. 682). In seinen Untersuchungen zu den Academica (III S. 262) gibt er uns auch zu erkennen, warum er glaubt, daß Cicero sich an die

Disposition eines Originals enge hielt. Er sagt dort: „Die auffallenden Mängel der Disposition dürfen wir Cicero nicht zur Last legen; denn weder hatte er Grund, was im Original am rechten Platz stand, in dieser Weise zu verstellen, noch sind wir berechtigt, die Benützung einer anderen Quelle ... anzunehmen".

Selbst wenn manche neuere Untersuchungen[1]) nicht gezeigt hätten, wie frei manchmal Cicero mit der Disposition eines Originals umgeht, dürften wir Hirzels Bemerkung gegenüber fragen: kann man sich wirklich keinen Grund denken, der Cicero veranlaßte, die Ordnung einer Vorlage zu stören?

Wir haben im 1. B. de finibus besonders von § 37 ab deutlich das Empfinden, daß Cicero den originalen Gedankengang stark gekürzt hat, was auch Lörcher S. 13[1] mit besonderem Nachdruck betont. Haben wir in einer solchen Kürzung nicht gleich einen Vorgang, der eine Störung der Disposition veranlassen konnte? Wenn wir nun sehen, daß § 55 als „Anhang" etwas beigefügt wird, das fast wie eine Wiederaufnahme des vorher stark gekürzten Zusammenhangs aussieht, so ist jedenfalls der Versuch erlaubt, die beiden Partien zu vergleichen und zu fragen: stammen vielleicht beide Stellen aus demselben Zusammenhang des Originals, und ist vielleicht die zweite Partie von Cicero, der vorher stark kürzte, an jener Stelle nachgetragen und so eigentlich Zusammengehöriges zerrissen worden?

Die Art, wie § 55 angehängt wird, ist sehr einladend zu einer solchen Vermutung: huic certae stabilique sententiae, quae sint coniuncta, explicabo. Das ist eine der Kompositionsphrasen, mit denen Cicero zerrissene Zusammenhänge flickt.[2]) Selbstverständlich beweisen diese Vermutungen noch nichts. Erst wenn wir die Partien im einzelnen untersucht haben, können wir uns ein Urteil darüber bilden, wie weit diese Vermutungen berechtigt sind

---

[1]) vgl. bes. die Untersuchungen Schmekels zu de officiis; Jungblut: Die Arbeitsweise Ciceros im 1. Buche über die Pflichten S. 80, Programm des Lessing-Gymnasiums Frankfurt a. M. 1907; Pohlenz, Hermes 41 S. 321 ff. und 44 S. 23 ff.

[2]) vgl. fin. III 26 videamus nunc, quam sint praeclare illa his, quae iam posui, consequentia.

Suchen wir zunächst die leitenden Gesichtspunkte der Partie 32—42 a noch eingehender festzustellen. Wir haben hier nun zu unterscheiden:

1. wie Cicero tatsächlich den Zusammenhang bildet,
2. wie der Zusammenhang im Original vermutlich gelautet hat, falls ein solches die Grundlage der Ausführungen bei Cicero bildet.

Wir sind berechtigt, ein griechisches Original als Vorlage anzunehmen, wenn wir bemerken, daß die einzelnen Glieder innerlich zusammengehören, eine Einheit bilden, obwohl der Zusammenhang bei Cicero gestört ist und damit Unklarheit in die Darstellung gekommen ist. Es ist dies keine petitio principii, wenn wir mit dieser Frage an Ciceros Ausführungen herantreten, die Einzeluntersuchung muß erst ergeben, ob die Forderungen erfüllt sind, um die Annahme einer Vorlage zu rechtfertigen.

Lörcher S. 12 ff. faßt den Zusammenhang folgendermaßen auf:

A. 30—33. Jedes Lebewesen strebt nach Lust. (Wendet man ein, daß es Fälle gebe, wo auch das Gegenteil geschehe, so ist dagegen zu sagen,) daß man nicht jede Lust unter allen Umständen erstreben darf. Beispiele — 36.

B. a) Wir wenden uns nunmehr zu der speziellen Aufgabe, bei jeder einzelnen Tugend nachzuweisen, daß ihr Ziel und Zweck nichts anderes ist als Lust. Zuvor aber dürfte es am Platze sein, den Begriff der Lust klarzustellen (37, 38).

Der in § 37 angekündigte Abschnitt über die Tugend beginnt mit der 2. Hälfte des § 42.

b) Ausführung über die einzelnen Tugenden (42—54).

So Lörcher. Damit ist gewiß ungefähr die Komposition gegeben, wie sie uns bei Cicero vorliegt; aber sie hat offenbar etwas vollkommen Unorganisches und ist in ihrem Entstehen nicht erklärt. So besonders, wie 37 von einem Abschnitt begonnen wird, der in 42 erst ausgeführt wird.

Hirzel faßt die Grundzüge so auf (II S. 671 ff.): Torquatus wendet sich zunächst gegen diejenigen, welche das Grunddogma, daß wir die Lust ebensosehr von Natur begehren, wie den

Schmerz scheuen, dadurch umzustoßen suchen, daß sie auf die Fälle hinweisen, in denen die Menschen freiwillig zu gewissen Zwecken entweder sich einen Genuß versagen oder einen Schmerz bereiten (— 37). Was sich hieran schließt (— 40), will zunächst das Mißverständnis beseitigen, als wenn unter der Lust die positive Lustempfindung gemeint sei, während doch Epikur darunter die Freiheit von Schmerzen verstand (37f.). Da Chrysipp bestritten hatte, daß eine solche Lust ein Gut sein könne, so wird dessen Einwand widerlegt (39). Daß die Lust ein Gut sei, scheint damit gesichert. Es gilt aber noch zu zeigen, daß sie das höchste Gut sei. Diesem Zwecke dient der nächste Abschnitt (— 54).

Auch Hirzel hält sich, besonders in Auffassung des § 40 mit dem vorhergehenden, an den Wortlaut bei Cicero: extremum autem esse bonorum voluptatem ex hoc facillime perspici potest: ... etc.

Aber diese durch den Wortlaut nahegelegte Deutung des Zusammenhangs entspricht nicht dem tatsächlich Gegebenen. 32—39 dient nicht dem Zweck zu erweisen, daß die Lust ein Gut sei, sondern es ist in diesem Abschnitt gezeigt, wie Epikurs Lustbegriff zu verstehen ist. Es ist nötig, die irrtümlichen Anschauungen über Lust und Schmerz zu beseitigen. Zu diesem Zweck wird auseinandergesetzt, was Epikur unter seinem Lustbegriff eigentlich verstanden hat. So wird 32 die ganze Partie eingeleitet: Sed ut perspiciatis, unde omnis iste natus error sit voluptatem accusantium doloremque laudantium totam rem aperiam eaque ipsa, quae ab illo inventore veritatis et quasi architecto beatae vitae dicta sunt, explicabo.

Die Partie 32—42a gliedert sich folgendermaßen:

a) ... tenetur a sapiente dilectus, ut aut reiciendis voluptatibus maiores alias consequatur aut perferendis doloribus asperiores repellat (33) (vgl. Diog. X 129).

Daran knüpft Cicero die Bemerkung (34—37): Sollte sich ein Torquatus mit einem solchen Lustbegriff nicht vertragen? Er nimmt damit Bezug auf die Einleitung 23—25, wo er eben auch ziemlich unvermittelt auf dieses Beispiel zu sprechen kommt. Er kommt in Verfolgung dieses Gedankens darauf zu sprechen

(36), daß die Gegner Epikurs nicht recht haben, wenn sie meinen, Heldentaten würden um ihrer selbst willen vollbracht, nicht um der Lust willen, die damit verknüpft ist. Es ist damit offenbar ein Gedanke ausgesprochen, der bei Behandlung der virtutes (42—54) breiter behandelt wird. Daß Cicero sich dessen voll bewußt ist, zeigt die Bemerkung, mit der er in 37 zum eigentlichen Thema zurückgeht: sed de clarorum hominum factis ... satis hoc loco dictum est. Erit enim iam de omnium virtutum cursu ad voluptatem proprius disserendi locus. Nunc autem explicabo, voluptas ipsa quae qualisque sit, ut tollatur error omnis. Das „autem" ist an solchen Stellen sehr charakteristisch, vgl. fin. III 33, 36, 62, 64; man könnte nach dieser ganzen Einführung fast meinen, es handle sich um ein ganz neues Thema und nicht um die Weiterführung des eigentlichen Gedankengangs!

b) 37—39: Schmerzlosigkeit ist summa voluptas; das bestreiten die Kyrenaiker (vgl. Zeller III⁴ S. 455). Gegen sie kann man mit Recht eine Anekdote ins Feld führen, die man einer Statue des Chrysipp in den Mund legte, die man aber gegen Epikur nicht anwenden kann.

Hirzel meint II S. 673—679, diese Polemik richte sich „vorzugsweise" gegen die Stoiker. Er wurde zu dieser Meinung verleitet durch die angeführte Anekdote (audiebam a patre facete et urbane Stoicos irridente). Aber der Zusammenhang kann doch nur folgender sein: 1. erwiesen soll werden Schmerzlosigkeit ist summa voluptas, 2. die Kyrenaiker leugnen, daß es eine derartige Lust gibt, 3. sie trifft darum jene stoische Anekdote, die auf Epikurs Lustbegriff nicht anwendbar ist. Man muß beachten, wie indirekt die ganze Anekdote auf den ganzen Gedankengang Bezug hat. Die Pointe der Anekdote an sich liegt in: voluptas non est bonum. Diese Pointe hat aber mit der eigentlichen Pointe der momentanen Verwendung der Anekdote gar nichts zu tun. Das Hauptgewicht ruht nicht auf: facete et urbane Stoicos irridente, es ist dies nur ganz untergeordnet beigefügt. Es soll mit der Anführung der Anekdote nur gesagt sein: diese der Statue in den Mund gelegte Polemik könne nur die treffen, welche behaupten, Schmerzlosigkeit ist keine Lust. Das ist

deutlich ausgesprochen in 39: conclusum est enim contra Cyrenaicos satis acute, nihil ad Epicurum. Der Zusammenhang hat ohne Zweifel etwas recht Gezwungenes. Man möchte vermuten Cicero habe diese Anekdote selbst eingefügt. Er hat den Witz vielleicht selbst in Athen erzählen hören. Er verliert darüber aber den klaren Zusammenhang der Darstellung. Wenn in § 40 fortgefahren wird: extremum autem esse bonorum voluptatem ex hoc facillime perspici potest, so setzt diese Wendung voraus, daß der Zusammenhang so gedacht ist: Bisher haben wir den Nachweis erbracht, daß die Lust ein Gut ist, nun gilt es zu zeigen, daß sie das höchste Gut ist. Wie wir schon oben (S. 13) bemerkt haben, entspricht diese Wendung nicht dem tatsächlich Gegebenen, eine Inkongruenz, die sich nur dadurch erklären läßt, daß Cicero den Zusammenhang der Vorlage stört. Daß für die Partie von 32 ab eine griechische Vorlage zugrunde liegt, das scheint mir der im obigen klargestellte einheitliche Gedankengang zu garantieren. Es ist im vorhergehenden gezeigt, in welcher Weise Epikurs Lustbegriff zu verstehen ist. Und in diesem Zusammenhang wird § 55 weiter fortgefahren, die voluptas Epikurs klarzustellen. Ähnlich wie § 32 sed ut perspiciatis unde omnis natus error iste, so hier nullus in ipsis error est finibus bonorum et malorum, id est in voluptate aut in dolore, sed in iis rebus peccant, cum, e quibus haec efficiantur, ignorant.

Das fügt sich ohne Zweifel in den § 32 aufgestellten Gesichtspunkt: man muß nur richtig verstehen, was Epikur unter Lust meint. Und wenn wir nun sehen, daß Cicero hier gegen die Kyrenaiker die Polemik wieder aufnimmt, die, wie wir gesehen haben, bereits § 37 beginnt, ohne daß er jedoch merkt, daß diese Punkte gegen die Kyrenaiker sich richten (vgl. Us. S. 271,6 Anm.), so wird uns dies eher verständlich, wenn wir beachten, daß Cicero wieder auf einen Teil zurückgreift, den er vorher stark kürzend plötzlich abgeschlossen hat. In diesem Falle wird es uns nicht allzusehr wundern, wenn er in der Eile den Zusammenhang nicht mehr genau erfaßt hat.

Und diese Vermutung wird vollends bestätigt durch die Beobachtung, daß 40—42 a nichts anderes ist als eine kürzere Fassung des gleichen Zusammenhangs, den wir auch 57—64

finden. Cicero ist aber offenbar bestrebt, in der zweiten Partie das auszulassen, was er bereits in der ersten Fassung brachte.

vgl. 40: constituamus aliquem magnis, multis, perpetuis fruentem et animo et corpore voluptatibus nullo dolore nec impediente nec impendente, quem tandem hoc statu praestabiliorem aut magis expetendum possimus dicere?

und 57: cum enim certe nihil homini possit melius esse, quam vacare omni dolore et molestia perfruique maximis et animi et corporis voluptatibus.

Es war offenbar im Original an beiden Stellen die *ἀταραξία*, das dolore vacare als s. voluptas gepriesen.

40b, 41: inesse enim necesse est in eo, qui ita sit affectus, et firmitatem animi nec mortem nec dolorem timentis ... accedit, ut neque divinum numen horreat nec praeteritas voluptates effluere patiatur earumque assidua recordatione laetetur ... (Diese Stelle setzt geradezu die Auseinandersetzungen in 55ff. voraus.)

Dazu vergleiche man 59b, 60: Nec vero quisquam stultus non horum morborum (sc. aegritudinis, maeroris) aliquo laborat ... accedit etiam mors, quae ... semper impendet ... praeterea bona praeterita non meminerunt. Positiv dargestellt in 62: finitas habet cupiditates, neglegit mortem, de dis immortalibus sine ullo metu vera sentit ... his rebus instructus semper est in voluptate ... nam et praeterita grate meminit.

Im 1. Teil (41) ist auch der von körperlichen Gebrechen geplagte Mensch, dem von Schmerzen freien gegenübergestellt, im 2. Teil (61) sind vornehmlich die seelischen Störungen der *ἀταραξία* betont. In beiden Fällen war im Original offenbar das Ideal des Weisen dargestellt und Cicero hat diese Stelle das erstemal ganz kurz, das zweitemal etwas breiter exzerpiert.

Falsch ist nun mit Lörcher a. a. O. S. 23 anzunehmen, dies Idealbild des Weisen ist eine stoische Manier. Uns ist vielleicht durch mancherlei Zufälligkeiten der Überlieferung der stoische Weise allerdings geläufiger; aber das Idealbild des Weisen ist ein Erbgut beider Schulen aus der sokratischen Philosophie, und wenn wir sehen, wie Epikur am Schlusse des 3. Briefes (Diog. X 133—135) dies Idealbild zeichnet, so klingt

Ciceros Darstellung durchaus an die dort gegebene an: der Mensch, der über Gott, Welt und den Grund der Dinge die rechte Einsicht hat, lebt ohne alle Störungen, wie ein Gott. Diog. 135 *ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις.*

In dem Original, das Cicero vorlag, war offenbar der Gedankengang der: man muß die rechte Ansicht haben über Lust und Schmerz und die Dinge, woraus diese entstehen, also, man muß ein Weiser im Sinne Epikurs sein, der alle errores (vgl. §§ 32, 37, 55 bei Cicero) beseitigt hat. Abschließend scheint im Original dann dies Idealbild des Weisen ausführlich dargestellt gewesen zu sein und es wird schließlich dem stoischen Idealbild gegenübergestellt. Damit ist eine Überleitung zur Polemik gegen die Stoa gegeben, welche den ganzen Abschnitt bis zum Schluß beherrscht. Dieser letzten Partie des Originals entsprechen bei Cicero die §§ 61—64. Auch dort haben wir die Darstellung des epikureischen Weisen in antistoischer Tendenz.

In diesen Zusammenhang fügt sich ganz gut § 63 ein: um das Ideal der *ἀταραξία* zu erreichen, braucht man nicht die dialektischen Künste, wie der stoische Weise sie nötig hat, sondern eine richtige Einsicht in die Natur der Dinge, wie sie die Physik uns lehrt: diese rechte Einsicht wappnet uns gegen alle Störungen und ist so die Wurzel aller Tugenden, welche nicht um ihrer selbst willen erstrebt werden, wie die Stoiker meinen, sondern weil sie uns eben ein Leben in *ἀταραξία* ermöglichen.

Daran schließt sich ganz organisch der Nachweis, daß die einzelnen Tugenden nicht um ihrer selbst willen erstrebt werden, sondern deshalb, um in völliger Ungestörtheit, d. i. in höchster Lust leben zu können, bei Cicero §§ 43—54. Der ganze Abschnitt über die Tugenden hebt beständig den Gesichtspunkt der *ἀταραξία* hervor, und man wird zugeben, daß dies sich viel besser einfügt n a c h der allgemeinen Erörterung der *ἀταραξία*, wie sie 57—62 gegeben ist.

Ganz gut aber schloß sich an die Erörterung über die Tugenden der locus de amicitia, der in der Ordnung bei Cicero recht seltsam nachhinkt: wie die Tugenden so ist auch die Freundschaft nicht um ihrer selbst willen zu erstreben, sondern

weil sie eben uns ein Leben in *ἀταραξία* ermöglicht. Man beachte etwa den Gedanken in 53: nam diligi et carum esse iucundum est propterea, quia tutiorem vitam et voluptatum pleniorem efficit. In diesem Sinne ist § 65 der Zusammenhang fortgesetzt Die dort gegebene Verbindung „restat" drückt so recht anschaulich aus, wie man sich die Situation dort zu denken hat. Cicero hatte zuerst bedeutend gekürzt und war schnell zu dem Abschnitt über die Tugenden gekommen. Nachdem er diesen vollendet hat, war ihm vermutlich die Arbeit doch etwas zu kurz, er holt darum aus der vorher sehr stark gekürzten Partie einiges nach; dann kommt er offenbar zu dem Abschnitt über die Tugenden, den er natürlich überschlägt, und er sieht eben den locus de amicitia noch übrig als den Punkt, den er noch nicht behandelt hat.[1])

Man wird nun fragen, wie kommt denn Cicero zu dieser immerhin seltsamen Arbeitsmethode? Ich glaube, wir haben noch Anhaltspunkte, um psychologisch begreiflich zu machen, was Cicero zu dieser voreiligen Behandlung der Tugenden veranlaßte. Wir haben in 35 und 36 gesehen, wie ihn die assoziative Episode über Torquatus auf das Problem führte, daß die Tugend der Tapferkeit nicht um ihrer selbst willen erstrebt wird, sondern wegen der damit verbundenen Lust. In 37 lenkt er nochmals ein: Sed de clarorum hominum factis illustribus et gloriosis satis hoc loco dictum sit; erit enim iam de omnium virtutum cursu ad voluptatem proprius disserendi locus.

Wir sehen aus dieser Bemerkung, daß Cicero bereits einen Überblick über die ganze Vorlage hat; eine zufällige Assoziation leitet ihn auf die virtutes hin, und so beeilt er sich dann, das in der Vorlage sonst noch Gegebene (qualis voluptas sit) rasch zu erledigen, um bald zur Besprechung der Tugenden zu kommen. Bei einer Persönlichkeit, die wir weniger gut kennen als Cicero, würde diese Beobachtung nicht genügen, um diese Arbeitsweise

---

[1]) Auch die wiederholten Hinweise auf die Tugenden unter direkter Bezugnahme auf das vorher Gesagte weisen auf die Störung des ursprünglichen Zusammenhanges hin: 66: Ut enim virtutes, de quibus ante dictum est, sic amicitiam negant posse a voluptate discedere. 68: quaeque de virtutibus dicta sunt, ... eadem de amicitia dicenda sunt.

begreiflich zu machen. Aber bei Cicero dürfte sie genügen. Wir wissen, daß ihm auch im Leben der ruhige, energische Wille abgeht, der unbeirrt durch alle Zufälligkeiten auf das klar ins Auge gefaßte Ziel losstrebt. Ihn beherrscht gar zu leicht die zufällige momentane Situation, und wenn er auch noch den Versuch macht aus ihr herauszukommen, sie wirkt doch bestimmend auf ihn ein. So können wir auch in seiner Arbeitsweise bemerken, daß er eine ausgesprochene Neigung hat, Gedanken, die sich ihm zufällig aufdrängen (Assoziationen), nachzugehen, und sie gewinnen oft bestimmenden Einfluß auf die ganze Komposition. Wir werden besonders im 2. Buche de fin. noch Gelegenheit haben, diese eigenartige psychische Disposition Ciceros eingehender kennen zu lernen.

Ich glaube durch die vorstehenden Ausführungen erwiesen zu haben, daß wir in fin. I eine originale Vorlage zugrunde liegen haben, deren Gedankengang wir noch zu erkennen imstande sind. Dieser Gedankengang ist durchaus einheitlich und in seiner Gliederung uns verständlich, so daß wir keinen Grund haben zu bezweifeln, daß er aus einer einheitlichen Quelle entnommen ist. Cicero aber hat die Disposition des Originals nicht treu bewahrt; dadurch kommt der Mangel an Ordnung in seine Darstellung, der von jeher Anlaß war, ein einheitliches Original als Vorlage in Frage zu stellen.

Es genügt also nicht der polemische Ton, um die Anordnung in Ciceros Darstellung zu rechtfertigen, wie Hirzel meint, noch halte ich es wie Philippson[1]) für möglich, daß ein griechischer Philosoph, etwa Philodem, eine derartig mangelhafte Ordnung in der Darstellung des epikureischen Systems eingehalten hat. Die Unklarheit und Unordnung kommt durch Ciceros Arbeitsweise in die Darstellung. Mit einer einzigen Umstellung erreichen wir eine Erklärung sämtlicher Schwierigkeiten, die sich im einzelnen bei Cicero finden, und erhalten eine vernünftige Ordnung in der Gesamtanlage. Es erklärt sich die seltsame Verschwommenheit in § 39; der ganz unverständliche Anschluß in 40 extremum autem esse bonorum voluptatem . . .; es erklärt

[1]) B. ph. W. 1913 S. 598 bei Besprechung des Lörcherschen Buches.

sich, wie Cicero in 55 die Polemik gegen die Kyrenaiker aufnehmen kann, ohne es zu merken, was Usener Anlaß war, eine Epitome als Vorlage anzunehmen; wir verstehen auch den oberflächlichen nichtssagenden Anschluß in 55 ... quae coniuncta explicabo; es erklären sich die scheinbaren Wiederholungen in 59 u. 60, das seltsame Hereinkommen der Dialektik und Physik anscheinend kurz vor Schluß der Darstellung und schießlich der nachhinkende locus de amicitia. Im einzelnen können wir bemerken, daß wir stets ein mehr oder minder klares Exzerpt haben. Größere Zusammenhänge zu exzerpieren, ist bekanntlich keine leichte Aufgabe, und wenn dies etwas flüchtig gemacht wird, dann ist es leicht verständlich, wenn nicht überall die wesentlichen Gedanken vollständig klar hervortreten. Dadurch erklärt sich die Verschwommenheit, die wir z. B. 62—65 finden; aber es ist uns noch möglich, aus der Verschwommenheit die wesentlichen Gedanken zu fassen, und diese fügen sich, wie wir gesehen haben, einem einheitlichen Gesamtaufbau ein. Es ist zuerst der Begriff der Lust, besonders gegen die von Epikur abweichenden Ansichten der Kyrenaiker völlig klargestellt und dann gezeigt, wie ein Mensch, der im Besitze dieser Lust Epikurs ist, in voller Glückseligkeit, ein Weiser ist. Und Epikur kann von diesem Weisen die volle *ἀταραξία* viel besser behaupten als die Stoiker, welche mit dialektischen Schlüssen sich wappnen und mit der Tugend sich brüsten. Auch die Tugend und Freundschaft werden nicht um ihrer selbst willen erstrebt, sondern weil sie uns ein Leben in voller Seligkeit, d. i. in völliger *ἀταραξία*, erst ermöglichen.

So ungefähr muß der Gedankengang des Originals ausgesehen haben. Dieser Gedankengang aber zeigt auch, daß es völlig unmöglich ist, die polemischen Bemerkungen, wie Lörcher a. a. O. S. 17 meint, auszumerzen. Der polemische Charakter ruht nicht in einzelnen Bemerkungen, wie Lörcher glaubt, sondern durchaus in der Gesamtanlage der Disposition. Dieser polemische Charakter ist schon in Epikurs 3. Briefe ad Menoeceum wahrzunehmen, und wir können gerade dort Gedankenzusammenhänge finden, die dem Gesamtaufbau des Originals von fin. I auffallend entsprechen. Wir finden Diog. X 131, 132 = Us. 64, 8—24 in großen

Zügen den Gedankengang gezeichnet, den wir bei Cicero auf Grund des Materials, das in der gegebenen Ordnung zu Bedenken Anlaß gab, gewonnen haben.

Diog. 131: *Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν.*

Bei Cicero 32—39, 55—57: wir müssen die Lust Epikurs richtig verstehen.

οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπόλαυσις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς (vgl. 42 praeterea et appetendi et refugiendi et omnino rerum gerendarum initia proficiscuntur aut a dolore aut a voluptate) *καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.*

vgl. fin. I 63, 64 u. 40, 41.

Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις. ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ⟨οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως⟩ ἄνευ τοῦ ἡδέως. συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἔστιν ἀχώριστον.

vgl. fin. I 42—54.

Mit dieser Gegenüberstellung soll nun nicht etwa irgendwelcher engerer quellenmäßiger Zusammenhang zwischen fin. I und dem 3. Brief Epikurs behauptet werden; die Verschiedenheiten in der Gesamtanlage sind offensichtlich. Aber wir finden eben, was uns bei der unbedingten Verehrung des Meisters in der epikureischen Schule um so weniger wundern darf, wie gewisse Gedankenzusammenhänge in der Darstellung der Ethik durch die ganze Schule nachwirken. Und diese Ähnlichkeit im Gedankengang mag uns als eine erfreuliche Bestätigung des für das Original von fin. I gewonnenen Gedankengangs gelten.

Ich habe zunächst noch eine Schwierigkeit zu erörtern, die bereits Madvig (de fin. S. 118) für unlösbar hält und die auch Lörcher (S. 20) als Stütze für seine Ansicht anführt. § 63 lautet der Text: in dialectica autem vestra nullam existimavit esse nec ad melius vivendum nec ad commodius disserendum vim. In physicis plurimum posuit. Ea scientia et verborum vis et natura orationis et consequentium repugnantiumve ratio potest perspici; omnium autem rerum natura cognita levamur superstitione ... Die Überlieferung läßt an der entscheidenden Stelle keinen Zweifel zu. Madvig bemerkt dazu: Ceterum Cicero haec mire scripsit et parum recte, nam in physicis verborum vim ceteraque, quae dicit, Epicurus non tractabat. (Contra Davisium, qui „ea scientia" ad dialecticam referri putabat, neque orationis cursum neque pronomen, quod ad proxima adhaeret, curans, non est dicendum, praesertim cum efficiat, ut Torquatus eius artis, quam ipse Epicurus reiecisset, ostendat utilitatem); und nochmals S. 119 ... et incident etiam qui corrigere volent, his ad dialecticam translatis, in eandem perversitatem, quam in Davisio notavi, ut laudetur necessariaque ostendatur dialectica.

Bei dieser Meinung ist allerdings die Beziehung dieser Worte auf die Dialektik eine perversitas. Aber mir scheint es nicht richtig, daß durch die Worte „perspici potest" die Dialektik gelobt und als notwendig erwiesen werden soll. Ich glaube, es soll damit gerade das Gegenteil ausgesprochen werden: sie ist leer und wertlos, weil sie unsere Erkenntnis nicht bereichert, sondern hinter dem ohnehin schon Erkannten „nachhinkt"; vgl. Diog. 31 (Us. 371, 4) *τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν. ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους.*

Er will offenbar sagen: durch logische Schlüsse können wir nichts Neues aus den Dingen hervorzaubern, wie sich die Stoiker einbilden. Auch erhalten wir durch die vis verborum und natura orationis nichts Neues. Die *φθόγγοι* sind eben die entsprechenden Bezeichnungen für die Dinge (*τὰ ὑποτεταγμένα*). Die Welt der Begriffe, als ein eigenes Reich neben den Dingen gibt es nicht.

Ich halte es also für nötig, „ea scientia" auf die Dialektik

zu beziehen. Die offenbar zweigliedrig aufgebaute Periode bezieht ganz korrekt ea auf das erste Glied, als das ferner stehende; mit omnium autem aber wird das zweite Glied weiter geführt.

Was weiter Lörcher S. 21 anführt, um zu erweisen, daß eben an dieser Stelle Cicero den Anfang des Herodotbriefes vor sich hatte, scheint mir ein glattes Mißverständnis zu sein. Lörcher sagt: „Die Beschäftigung mit der Physik ist nach Epikur aus drei Gründen notwendig: *ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτ' ἀνάγοντες ἐπικρίνειν*; eine solche Dreiteilung hat auch Cicero, den *δοξαζόμενα* entspricht die superstitio, den *ἀπορούμενα* die ignoratio rerum, den *ζητούμενα*, wenn auch nur formal(!), liberamur mortis metu".

Nun gibt aber Epikur an jener Stelle (Diog. 37) durchaus nicht die Gründe an, warum wir uns mit der Physik beschäftigen sollen, sondern er gibt bloß in kurzem die Hauptsätze seiner Kanonik, welche den Ausgangspunkt für jede Erkenntnis, auch für jede physikalische bilden. Wir müssen ausgehen von den Objekten und der ihnen völlig adäquaten *πρόληψις*; denn, *καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται, ἐφ' ὃ ἀναφέροντες λέγομεν* (Diog. 33, Us.S. 372,16). Die *πρόληψις* meint er, wenn er zu Anfang des Herodotbriefes (Diog. 38, Us. 5,3) dann fortfährt: *ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἔξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν* (vgl. auch Us. 187,29).

Also die Objekte und die ihnen adäquaten *προλήψεις* müssen der Ausgangspunkt sein, von dem wir bei jeder Untersuchung über die Dinge auszugehen haben und auf die wir alles beziehen. Sodann, fährt er weiter, ist es die sinnliche Wahrnehmung, der wir uns anvertrauen müssen (*ἔπειτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν . . .*).

Damit hat aber der Gedankengang bei Cicero nicht das geringste zu tun. In ähnlich unhaltbarer Weise sucht Lörcher nachzuweisen, daß Cicero Epikurs Abhandlung *περὶ τέλους* und die *κύριαι δόξαι* direkt verarbeitet hat.[1])

[1]) vgl. Philippsons Besprechung des Lörcherschen Buches B. ph. W. 1913 S. 598 ff.).

Wir haben gesehen, daß in fin. I. der Mangel an Ordnung durch Ciceros Arbeitsweise entstanden ist, und daß der zugrunde liegende Gedankengang durchaus für eine einheitliche originale Quelle spricht, die sehr wahrscheinlich ein jüngerer Epikureer gewesen sein wird. Dieser wird natürlich in der Darstellung der epikureischen Ethik den Ausführungen Epikurs gefolgt sein und an einigen Stellen spezielle Bemerkungen angebracht haben. Solche scheinen nun die Ausführungen in den §§ 31 u. 66 ff. zu sein, die wir einstweilen beiseite ließen, weil sie etwas isoliert stehen; insbesondere könnte § 31 den Eindruck eines Einschubs machen. Vielleicht sind auch beide Stellen von einem jüngeren Epikureer in den anderswoher entlehnten Zusammenhang eingearbeitet! An beiden Stellen werden einige Differenzen angemerkt, die jüngere Epikureer von der Lehre des Meisters trennen. Epikur sagt (fin. I 30), daß jedes Lebewesen nach Lust verlangt; dafür bedarf es keines Beweises, es ist unmittelbar evident durch die sinnliche Wahrnehmung. Bei solch klarliegenden Dingen verschmäht er jede *ἀπόδειξις*. Jüngere Epikureer begnügen sich damit nicht, sie wollen „subtilius tradere", einen näheren Beweis bringen, und es berufen sich die einen auf die *πρόληψις* (naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem), andere aber verlangen Vernunftbeweise, um die Einwände der Gegner besser widerlegen zu können (rationibus conquisitis disputandum putant).

Das Verständnis dieser Stelle macht nun einige Schwierigkeiten, und H. Bignone (rivista di filologia 1909 S. 61) sowie A. Lörcher (S. 5 u. 25) nehmen Anstoß an dieser Stelle und glauben, die ganze Einteilung beruhe auf einem Mißverständnis Ciceros. Zuzugeben ist, daß die Ausdrucksweise Ciceros sehr unklar und knapp ist und nicht völlig klar die Einteilungspunkte hervorhebt. Aber der Sache nach kann kein Zweifel sein, was gemeint ist: jüngere Epikureer wollen eine Tatsache, die unmittelbar sinnlich evident ist und deshalb von Epikur nicht weiter bewiesen wird, dadurch stützen und sicherer machen, daß sich die einen auf die *πρόληψις* berufen, die andern die ratio zu Hilfe holen. Die Einzelargumente, die Bignone und Lörcher vorbringen, scheinen mir nicht stichhaltig, und ich glaube Philippson weist

sie mit Recht im Rhein. Museum 1911 S. 231 ff und B. ph. W. 1913 S. 598 ff. als unbegründet zurück. Aber völlig verständlich scheint mir auch nach den Ausführungen Philippsons diese Stelle noch nicht zu sein. Er weist darauf hin, daß auch Epikur sonst die *πρόληψις* als Beweis benutzt, z. B. für das Dasein der Götter (B. ph. W. S. 599). Aber das ist eben doch eine andere Sache: er beweist eine mit den Sinnen nicht wahrnehmbare Tatsache durch die *πρόληψις*. Aber nirgends werden wir finden, daß Epikur eine Tatsache, die durch den Sinneseindruck unmittelbar evident ist, dadurch noch sicherer zu machen bestrebt ist, indem er sich auf *πρόληψις* und ratio beruft. Und er mußte so verfahren, wenn er den Grundlagen seines Systems treu bleiben wollte. Sein Bestreben ist ja doch, jede Erkenntnis so sicher zu machen wie die sinnliche Wahrnehmung. Die Sinneswahrnehmung ist die letzte Instanz, auf die auch der *λόγος* angewiesen ist und von der er seine Beglaubigung erhält. Das Grunddogma seiner Erkenntnistheorie ist der unbedingte Sensualismus. Demokrit verwarf infolge des Widerspruchs der Erscheinungen die Sinneserkenntnis als sicheres Kriterium (*νόμῳ γλυκύ*). Epikur sucht den Widerspruch zwischen den Sinneswahrnehmungen und dem *λόγος* dadurch zu beseitigen, daß er zeigt, wie der *λόγος* in letzter Hinsicht auch auf die Sinneswahrnehmung angewiesen ist (*πάντων δὲ κρηπὶς καὶ θεμέλιος ἡ ἐνάργεια* Sext. adv. dogm. I 216, Us. 182, 18). So sucht er die Sinneswahrnehmung zu retten durch Annahme der unbedingten Realität jeder Sinneswahrnehmung. Und wahr ist ihm jene Vorstellung, welche durch die Sinneswahrnehmung bestätigt oder nicht widerlegt wird (vgl. Us. 372, 17; 181, 12).

Die *πρόληψις* besitzt die gleiche Evidenz wie die Sinneswahrnehmung, weil sie ein unmittelbares Produkt wiederholter Sinneswahrnehmung ist (*μνήμη τοῦ πολλάκις φανέντος* Us. 372, 7).

Auch die *ἐπίνοιαι* haben in der Sinneswahrnehmung ihren Ursprung und nehmen von dort ihre Beglaubigung (Diog. 31, Us. 105, 24 *καὶ γὰρ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι . . .*).

Und ebenso der *λόγος*: Diog. 31, Us. 105, 18 . . . *πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται.*

Es ist somit deutlich, daß Epikur in der unmittelbaren

Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung das höchste Maß von Sicherheit erkennt, das er auf dem Boden seines Systems erreichen kann. Es ist darum nur konsequent, wenn er in solchen Fällen auf jeden weiteren Beweis verzichtet. Er will wohl die *ἄδηλα* durch den *λογισμὸς* erschließen auf Grund der sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen, aber nirgends benützt er die ratio, um eine durch wiederholte sinnliche Wahrnehmung als evident erwiesene Tatsache dadurch zu bekräftigen (cf. Diog. 39, Us. 6,5 *σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ, καθ' ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι*; vgl. auch de fin. I 30).

Wenn wir nun bei Cicero deutliche Angaben finden, daß jüngere Epikureer hierin von dem Standpunkt ihres Meisters abwichen, so ist das nicht bloß eine „methodologische Differenz", wie Hirzel I S. 179 es bezeichnet, sondern eine Abweichung, die in einem gewissen Widerspruch mit den Grundlagen des Systems steht. Wir finden nun diese Abweichung nicht bloß fin. I 31, sondern auch N. D. I 46. Auch dort zeigt sich deutlich die Tendenz, eine durch die *πρόληψις* erwiesene Tatsache, die nach Epikurs Theorie ebenso *ἐναργὴς* sein muß wie die Sinneswahrnehmung, durch Berufung auf die ratio sicherer zu machen: sed ne omnia revocentur ad primas notiones, ratio hoc idem ipsa declarat. Es ist dies trotz des S. 25 festgestellten Unterschiedes prinzipiell nichts anderes, als was wir auch in fin. I 31 haben.

Bignone wie Lörcher werden bei ihren Angriffen gegen fin. I 31 von dem Gefühl geleitet, daß die Stelle in einem gewissen Widerspruch steht mit den sonstigen Lehren Epikurs. Ich kann jedoch nicht finden, daß sie den Kernpunkt der Schwierigkeit klargestellt haben, und es fehlt darum ihren Einzelargumenten die rechte Unterlage. Können wir nun eine Erklärung finden für die eigenartige Tatsache, welche jüngere Epikureer zu dieser Inkonsequenz gegen ihr eigenes System verleiten konnte? Oder beruht die ganze Einteilung auf einem Mißverständnis Ciceros?

In fin. I 31 ist deutlich ausgesprochen, aus welchen Gründen diese abweichenden Meinungen entstanden sind: ... cum a philosophis compluribus permulta dicantur, cur nec voluptas in bonis sit numeranda. Also aus dem Bestreben, mit dem Gegner den

Kampf besser aufnehmen zu können, ist diese Ansicht herausgewachsen. Und von hier aus, glaube ich, läßt sich die Stelle in fin. 31 wohl begreifen. Es ist die eigenartige Struktur unserer Erkenntnis, welche die Epikureer dazu zwingt, eigentlich gegen die Grundlagen ihres Systems sich an Kräfte zu wenden, die sie in ihrem System nicht recht unterbringen können und die dort nicht genügend berücksichtigt werden, die aber immer unabweisbar im menschlichen Bewußtsein hervorbrechen.

Es ist ein eigenartiger Dualismus in den Elementen unserer Erkenntnis, der zwischen Begriff und Anschauung besteht. Nichts ist, was uns so evident erscheint als die unmittelbare sinnliche Anschauung. Wir können aber mit dieser Evidenz der sinnlichen Anschauung in ihrer Isoliertheit nichts anfangen; sie ist praktisch gar nicht verwertbar, und gegenüber der Unendlichkeit der auf uns einstürmenden sinnlichen Anschauungen gibt uns erst das Gefühl der Sicherheit und Herrschaft das begriffliche Gebilde, in welchem die Vernunft diese Unendlichkeit der sinnlichen Einzelerfahrung gleichsam organisiert und in unsere Gewalt bringt.

Der Begriff bezaubert das menschliche Bewußtsein durch das Gefühl der Sicherheit seiner Handhabung, muß sie aber erkaufen durch den Verlust an Unmittelbarkeit der Evidenz.

So hat jeder der beiden Pole unserer Erkenntnis ein plus und ein minus, und je nachdem man die eine oder andere Seite höher schätzt, wird das Urteil über den Wert beider Elemente verschieden ausfallen.

Epikur baut sein System auf die anschauliche Evidenz (ἐνάργεια) und er findet hier die letzte Instanz. Die Sicherheit aber, die diesem Standpunkt abgehen muß, ersetzt er durch ein Dogma: den Glauben an die unbedingte Realität jeder Sinneswahrnehmung. Durch diesen Glauben will er seinem Bewußtsein jene Sicherheit geben, die er sonst auf diesem Boden nie finden konnte.

So ist dieser Standpunkt mit einem unerweisbaren Glauben erkauft und demgegenüber, der dieses Dogma nicht annimmt, macht sich unabweisbar das Bedürfnis geltend, sich diese Sicherheit auf anderem Wege zu verschaffen, wie er der Natur unseres

Bewußtseins entspricht. In der Entwicklung der stoischen Erkenntnistheorie sehen wir deutlich dies Bedürfnis durchbrechen, und es kommt dadurch ein unlösbarer Zwiespalt in die stoische Lehre zwischen sensualistischer Grundlage und logischer Methode. Auch die Stoa geht durchaus von der sinnlichen Wahrnehmung aus. Die Wahrnehmung ist den Stoikern die Norm der Wahrheit; aber andererseits erwarten sie doch ein vollkommen gesichertes Wissen nur von der systematisch geordneten Erkenntnis (Diog. VII 165 *οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ*).

So wird ihnen der *λόγος* (das allgemeine Gesetz) zu dem Kriterium, welches die Wahrheit der Einzelwahrnehmung erst erweist. Und auf diesem Boden hat es einen Sinn, eine Tatsache der sinnlichen Wahrnehmung durch Berufung auf die *πρόληψις*, als den unbewußt gebildeten Begriff, als sicherer zu erweisen, wie weiter die Sicherheit steigt durch ein Verankern in den kunstgemäßen Gebilden der ratio.

Und nur von diesem Standpunkte aus läßt sich in fin. I 31 ein vernünftiger Sinn hineinbringen, wenn wir die Stelle fassen als eine durch die Polemik mit den Gegnern aufgedrungene Anlehnung an die stoische Methode.

Im stoischen System lag freilich die Ausbildung dieses Zwiespalts tiefer begründet, da ja die stoische Grundtendenz: „Unterordnung unter das allgemeine Gesetz“ zu dieser Entwicklung führen mußte. Wir dürfen uns aber auch nicht wundern, wenn wir hier die Epikureer dem feindlichen Bruder folgen sehen: sie passen sich offenbar in der Polemik der Begründungsweise ihrer Gegner an, was sie um so leichter tun können, als beide Systeme im Grunde doch einen gemeinsamen Boden haben. Schließlich sind auch im epikureischen System Anknüpfungspunkte gegeben; denn nicht in der einzelnen sinnlichen Wahrnehmung haben wir eine Sicherheit der Erkenntnis, sondern in der Wiederholung, wenn weitere Wahrnehmungen das gleiche Resultat ergeben. Die *πρόληψις* ist aber nichts anderes als das Erinnerungsbild wiederholter Wahrnehmung. Wir begreifen, wie sich an diese Tatsache die ausgebildete stoische Methode anschließen konnte.

Man könnte vielleicht doch Zweifel hegen, ob nicht das Ganze ein zufälliges Zusammentreffen sei, wenn nicht an noch einer Stelle bei Cicero, die ein ganz anderes Gebiet behandelt, die gleiche Erscheinung, das Anlehnen an stoische Methode, zutage träte. Und das ist eben jene strittige Stelle fin. I 66 ff.

Die Freundschaft ist einer der irrationellen Punkte im epikureischen System, der völlig der Konsequenz des ganzen Systems widerstreitet, an dem wie an den Göttern „Epikurs Weltkonstruktion scheitert"; sie war ihm offenbar eine stärkere Realität als die Konsequenz seines Denkens.[1]) Ein Beweis war hier auf Grund des eigenen Systems unmöglich, und wir können uns nicht wundern, wenn hier jüngere Epikureer von der Stoa Beweismotive übernahmen. Daß dabei nur ein etwas seltsames Kompromiß herauskommen kann, liegt in der Natur der Sache. Gewiß wird manche Ungeschicklichkeit der Formgebung Ciceros Verschulden sein, aber sachlich kann auch hier kein Zweifel sein, was mit den einzelnen Argumenten gemeint ist.

a) Die Einen begründen die Freundschaft offenbar im Anschluß an Epikur durch reinen Egoismus.

b) sunt autem quidam timidiores: ihnen scheint die Freundschaft unter der obigen Begründung doch etwas zu „hinken". Sie geben zu, daß wir die Freundschaft um unserer Lust willen schließen, daß aber daraus uneigennützige Liebe hervorgehe.

c) Die Dritten halten die Freundschaft für eine Art Vertrag unter den Weisen (foedus sapientium).

Die erste Ansicht ist ohne Zweifel, wie auch Cicero fin. II 82 es versteht, die Epikurs.[2])

Die zweite Argumentation scheint mir ein Analogon zu einem stoischen Beweisgang zu sein, mit dem sich die Stoiker über eine Schwierigkeit ihres Systems hinweghelfen. Es ist den Stoikern nicht leicht, von dem Ausgangspunkt ihrer Ethik, den initia naturae, zur absoluten Schätzung der sapientia einen Übergang zu finden. fin. III 23 sehen wir nun, wie sich der Stoiker in ganz analoger Weise darüber hinwegzuhelfen sucht, wie fin. I 69 der Epikureer.

[1]) vgl. Ed. Schwartz, Charakterköpfe II S. 44 u. 47.

[2]) vgl. Philippson, Rhein. Mus. 1911 S. 234.

fin. III 23 cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab iisdem necesse est proficisci ipsam sapientiam. Sed quem admodum saepe fit, ut is, qui commendatus sit alicui, pluris eum faciat, cui commendatus, quam illum, a quo sit, sic minime mirum est, primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae, post autem ipsam sapientiam nobis cariorem fieri, quam illa sint, a quibus ad hanc venerimus.

Daß wir in I 69 eine analoge Beweisführung haben, läßt sich nicht verkennen: itaque primos congressus copulationesque ... fieri propter voluptatem; cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut ... ipsi amici propter se ipsos amentur.

Selbstverständlich ist es ein ganz richtiger Gedanke, den die Stoiker hier verwenden, um zu zeigen, daß man das aus den Anfängen entwickelte höhere Produkt mehr schätzt als den Ausgangspunkt. Aber der Gedanke reicht offenbar nicht hin, um eine absolute Schätzung der Weisheit, wie sie die Stoiker in ihrem System haben, zu begründen.

Das dritte Argument von der Freundschaft als einem Bund der Weisen scheint mir zweifelsohne in der Stoa die ursprüngliche Heimat zu haben. Es beruht auf der alten stoischen Lehre von der Verwandtschaft aller Menschen, auf die das ideale Recht sich gründet. Der Weise kennt gegen den Toren, d. i. den Menschen der Wirklichkeit, nur Strenge: von einer Liebe kann nur unter den Weisen die Rede sein.[1]) Die Weisen aber bilden untereinander den großen Bund der Freundschaft. Vgl. N. D. I 121 quanto Stoici melius ...! Censent autem sapientis sapientibus etiam ignotis esse amicos. Philippson (B. ph. W. 1913 S. 598 ff.) meint zu der Stelle, daß nach Epikur die *δικαιοσύνη* eine *συνθήκη τις* ist, sich gegenseitig nicht zu schädigen. Es sei ein feiner Gedanke eines jüngeren Epikureers, der vielleicht auf einer gelegentlichen Bemerkung des Meisters beruht, auch die Freundschaft sei so ein Vertrag mit dem positiven Inhalt, die Freunde zu lieben. Gewiß ist es möglich, daß gerade dieser Gedanke

[1]) vgl. A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa S. 369.

einen Anknüpfungspunkt bot. Aber die Ansicht, die Freundschaft sei ein Vertrag der **Weisen,** beruht doch auf ausgebildeter stoischer Lehre.

Wir finden somit in überraschender Weise bestätigt, was wir auch in fin. I 31 beobachten konnten: die jüngeren Epikureer lehnen sich in dem Kampf mit dem offenbar stoischen Gegner an die Beweismethode ihrer Gegner an. Wir haben damit ein neues Moment, das auf die gegenseitige Beeinflussung von Stoa und Garten hinweist, die auf dem Gebiete des ethischen Ideals längst beobachtet ist.[1])

Nach diesen Beobachtungen läßt sich nicht mehr bezweifeln, daß die Gruppen von Argumenten in fin. I 31 u. 66 ff. nicht auf irgendwelchem Mißverständnis Ciceros beruhen, sondern dem Kerne nach in richtiger Weise von abweichenden Meinungen jüngerer Epikureer berichten. Es ist somit kein Grund, den deutlichen Angaben Ciceros zu mißtrauen, und da die Gesamtanlage von de finibus I auf eine einheitliche Vorlage hinwies, welche eine besondere Berücksichtigung der stoischen Gegner zeigte, so fügen sich auch diese beiden Stellen der herrschenden Gesamtstimmung ein: sie berücksichtigen in offenbarer Weise stoische Beweismethoden.

Wir haben somit für die Darstellung der epikureischen Lehre im 1. Buch de finibus eine einheitliche Vorlage (jüngerer Epikureer) anzunehmen. Cicero folgt ihr in nicht allzu freier Weise, doch erlaubt er sich bedeutende Kürzungen und fügt Nachträge ein. Die ursprüngliche Anordnung des Originals läßt sich in großen Zügen noch erkennen. Cicero hat diese Anordnung nicht treu bewahrt. Dadurch kommt eine gewisse Unordnung in seine Darstellung, die Anlaß wurde, für das 1. Buch de finibus eine einheitliche Vorlage in Abrede zu stellen.

---

[1]) vgl. Oskar Weißenfels, De Seneca Epicureo, Programma collegii Gallici, Berlin 1886; Usener, Epicurea LVII ff.

2. Kapitel.

Die Widerlegung der Lehre Epikurs

de finibus Buch II.

Konnten wir im 1. Buche verhältnismäßig recht wenig Spuren von Ciceros eigenen Zusätzen aufweisen, so werden wir uns mit einer gewissen Vorsicht an die Widerlegung im 2. Buche wenden. Klar jedoch ist, daß bei Widerlegung einer Lehre an und für sich schon einem Mann wie Cicero mehr Gelegenheit sich bot, die eigene Rhetorik anzuwenden. Gegen eine Sache zu sprechen, lockt entschieden einen Advokaten wie Cicero mehr zur eigenen Betätigung. Der polemische Ton an sich mußte einen Rhetor reizen und dessen Phantasie anspornen. Außerdem machte das Bestreben, die Darstellung an die Ausführungen des 1. Buches anzupassen, ein gewisses Maß eigener Arbeit nötig. Und so hat schon Madvig (Exkurs IV S. 820 [2]) die Vermutung ausgesprochen, daß Cicero in der Bestreitung der epikureischen Lehre verhältnismäßig selbständig sei (. . . in libro secundo, ubi suo Marte Epicurum refellit aliquando gravius labitur). Im übrigen glaubt er (praefatio LXII) im Hinblick auf § 44 vor allem, daß Chrysipp der vorzüglich benutzte Autor sei.

Hirzel (II S. 632) will jedoch finden, daß bei näherer Betrachtung die Tatsachen sich der Hypothese Madvigs nicht fügen wollen. Da außerdem unzweifelhafte Spuren auf Antiochus, den Autor des 5. Buches, hinweisen, ja auf dieselbe Schrift, die auch im 5. Buche benutzt ist (vgl. S. 656), so will er in Antiochus die einheitliche Vorlage finden. Antiochus folge eben in §§ 45—47 stoischen Grundsätzen, was auch sonst mit seinem Standpunkt übereinstimmt.

Lörcher dagegen geht (S. 27—81) auf Madvigs Standpunkt zurück, indem er den Nachweis zu führen sucht, daß für den ersten Teil des 2. Buches Madvigs Urteil gilt: „suo Marte Epicurum refellit", griechisches Quellengut sei nur 33—43 (aus Antiochus mit einer leichten Überarbeitung und einigen Zutaten Ciceros), 43—45 dagegen ein Zitat aus Chrysipp. Der zweite Teil (86—Schluß) aber sei eine ziemlich wortgetreue Übertragung

aus einer Abhandlung des Antiochus, in die nur § 96—103 eingeschoben sei.

Verschaffen wir uns zuerst einen Überblick über den Gesamtaufbau. Die Kompositionsfugen sind gerade in diesem Buch sehr deutlich, so daß darüber volle Einstimmigkeit herrschen dürfte.

I. Die Einleitung reicht bis § 31.

1—17 wird in dialogischer Form,

17—30 in zusammenhängender Rede die doppelte Bedeutung des epikureischen Lustbegriffs getadelt.

II. 1. Die sachliche Erörterung beginnt § 31: a primo, ut opinor, animantium ortu petitur origo summi boni ... Haec et tu ita posuisti et verba vestra sunt. Damit wird deutlich Bezug genommen auf fin. I 30: Omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere... (Epicurus docere instituit.)

Nicht nach Lust strebt jedes Lebewesen, sondern nach Erhaltung seiner selbst in allen seinen Teilen. Ob in den ersten natürlichen Regungen Lust enthalten ist, ist sehr fraglich. Als alleinige Grundlage ist sie aber durchaus ungenügend. Von dieser Grundlage muß aber die ganze Lehre über das höchste Gut ausgehen.

2. 34—43 ein historischer Exkurs über die verschiedenen Ansichten der griechischen Philosophen betreffs des s. b., die abschließt mit dem Satze: cum Epicuro autem hoc plus est negotii, quod e duplici genere voluptatis, coniunctus est.

3. Die Kritik der epikureischen Lehre von der Grundlage aus: si honestum esse aliquid ostendero quod sit ipsum sua vi propter seque expetendum, iacere vestra omnia.

Zugleich wird die Disposition der folgenden Widerlegung angegeben mit den Worten: Itaque eo, quale sit, breviter, ut tempus postulat, constituto accedam ad omnia tua, Torquate, nisi memoria forte defecerit.

a) Das honestum, quale sit 45—47.

b) Wie stellt sich Epikur zu diesem honestum?

Sind die Einwände, die du dagegen vorbrachtest, stichhaltig? 48—85 a (Kap. 27). Abgeschlossen wird die ganze Erörterung mit den Worten (85 b): Perfecto enim et concluso neque virtutibus neque amicitiis usquam locum esse, si ad voluptatem omnia referantur, nihil praeterea est magnopere dicendum.

III. Sofort aber wird noch ein neuer Abschnitt beigefügt mit den Worten: Ac tamen, ne cui loco non videatur esse responsum, pauca etiam nunc dicam ad reliquam orationem tuam.

86—108 haben wir diesen Teil vor uns, eingeleitet mit den Worten ... id primum videamus, beate vivere vestrum quale sit. Atque hoc dabitis, ut opinor, si modo sit aliquid esse beatum, id oportere totum poni in potestate sapientis, abgeschlossen 108: Ita miser sit aliquando necesse est is, quem vos beatum semper vultis esse, nec vero id, dum omnia ad voluptatem doloremque referetis, efficietis unquam. Es soll also offenbar in diesem Abschnitt der Nachweis geführt werden, daß der, den die Epikureer immer glücklich nennen, d. i. „der Weise Epikurs", das Glück nicht in seiner Macht hat, daß er manchmal unglücklich ist.

IV. Schluß: Die Lust ist für die Tiere, der Mensch hat höhere Interessen (109—119).

Um zu sehen, wie weit bei dieser Gesamtanlage das Bestreben maßgebend war, die Widerlegung der epikureischen Lehre der Darstellung in fin. I anzupassen, wollen wir die Gesamtdisposition beider Bücher gegenüberstellen.

de fin. I.	de fin. II.
30—42 a. Ableitung der Lust aus den ersten Naturtrieben. Wie diese Lust (summa voluptas non dolere) zu verstehen ist.	31—43 wird gezeigt, daß die Lust (insbesondere in der Zweideutigkeit, wie Epikur sie meint) nicht geeignet ist, den Ausgangspunkt für das s. b. zu bilden. (34—43 ist eine histor. Übersicht über die möglichen Standpunkte eingearbeitet.)

42 b—54 ist gezeigt, daß alle Tugend nicht um ihrer selbst, sondern der Lust wegen erstrebt wird.

65—70, daß auch die Freundschaft auf Lust gegründet ist.

(55—) 62—64, daß der Weise Epikurs das Glück in seiner Hand hat und mit mehr Recht als der stoische dies behaupten kann.

45—47 wird gezeigt: quale honestum sit. 48—85 a: daß des Epikurs Begründung der Tugend auf Lust nicht stichhaltig ist, daß die Tugend um ihrer selbst willen erstrebt wird.

78—85 a, daß die Freundschaft sich nicht auf Lust gründet.

86—108: daß der Weise Epikurs das Glück nicht in seiner Macht hat: er ist manchmal unglücklich.

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich, wie ich glaube, mit Gewißheit, daß die Gesamtkomposition vom 2. Buch durchaus in Anlehnung an die Darstellung im 1. Buch von Cicero gearbeitet ist. Wir sehen speziell an den Einschnitten in §§ 31, 44, 86, wie Cicero dort stets auf die Darstellung des 1. Buches Bezug nimmt, und dürfen annehmen, daß Cicero diese Anordnung nicht in einem griechischen Original vorlag.

Aber auch das ist klar, daß Cicero das Material, das er verarbeitet, nicht ganz aus sich hat, daß es nicht eigene Gedanken und Kombinationen durchweg sind, die er uns darbietet. Bezüglich des verarbeiteten Materials erhebt sich nun neuerdings die Frage: Läßt sich der Nachweis führen, daß dies Material aus einer einheitlichen griechischen Quelle stammt? Und da diese nach den vorhandenen Spuren Antiochus sein müßte, kann man auch fragen: Läßt sich zeigen, daß Cicero eine zusammenhängende Widerlegung der epikureischen Lehre durch Antiochus als Vorlage hatte, wie Hirzel annimmt?

Es ist durchaus nötig, die Frage nach dem Eigentum in der hier angegebenen Weise zu scheiden; man ist sonst ständig Unklarheiten und Mißverständnissen ausgesetzt.

Um nun entscheiden zu können, ob das verwendete Material aus einer einheitlichen Quelle stammt, ist es nötig, auf die Dis-

position im einzelnen einzugehen. Dabei wird uns sofort folgendes auffallen: So klar die von Cicero mit eigenen Worten markierte Gesamtdisposition scheint, so wenig erschöpft sie eigentlich den Inhalt dessen, was unter den einzelnen Punkten vorgebracht wird. Man sehe sich insbesondere §§ 86—108 an, wie viel ist hier unter dem zu Anfang und Schluß deutlich angegebenen Gedankengang: „Der Weise Epikurs ist nicht immer glücklich" untergebracht, was mit diesem Gesichtspunkt wenig zu tun hat, ganz abgesehen von dem Exkurs in 96—103, der als solcher selbst gekennzeichnet wird. Wir werden dies bei Behandlung der Partie im einzelnen näher sehen. Es ist eine Inkongruenz zwischen Disposition und Inhalt, die offenbar daher rührt, daß Cicero die Gesamtanlage im Anschluß an die Ausführungen im 1. Buche macht; zugleich aber will er all das Material unterbringen, das ihm zur Verfügung steht.

Dies ist es nun, was uns im einzelnen die Prüfung des Zusammenhangs so erschwert. Aber dazu kommt noch etwas. Wir haben schon bei Behandlung von fin. I gesehen, daß Cicero eine ausgesprochene Neigung hat, die klare Gedankengliederung des Originals zu verwischen. Dazu verführt ihn außer der Schnelligkeit und gewissen Flüchtigkeit in der Arbeit des Exzerpierens eine eigenartige psychische Disposition, auf die näher einzugehen ich deshalb für nötig halte, weil sie mir die Darstellungsweise im 2. Buche de fin. erst recht verständlich zu machen scheint.

Wir haben I 34 gesehen, wie Cicero bei Ausführung des Gedankens: „nicht jede Lust ist zu verlangen, nicht jeder Schmerz zu fliehen" auf die Heldentat des Torquatus zu sprechen kommt. „Sollte sich diese mit dem hier ausgeführten Lustbegriff nicht vereinen?" Und von der Heldentat des Torquatus kommt er auf die fortitudo überhaupt zu sprechen, und diese weist ihn auf die übrigen Tugenden. Er lenkt zwar in § 37 wieder ein mit den Worten: Sed de clarorum hominum factis illustribus et gloriosis satis hoc loco dictum sit. Erit enim iam de omnium virtutum cursu ad voluptatem proprius disserendi locus. Aber trotzdem waren ihm, wie wir zu erweisen gesucht haben, die vorher ausgeführten Gedanken über die fortitudo der Anlaß, den

Zusammenhang des Originals im folgenden zu zerstören und sich rasch dann mit den angekündigten virtutes zu befassen.

Wir können darin die Neigung Ciceros erkennen, Gedankengängen, besonders wenn sie sein Bewußtsein mit einem lebhaften Affekt erfüllen, in der Weise nachzugehen, daß die sich ergebenden Assoziationen ihn vom ursprünglichen Zusammenhang ablenken. Nicht jedesmal aber wird so weit gegangen. In den meisten Fällen ist der wesentliche, das Bewußtsein beherrschende Gedanke stark genug, um von einem etwaigen Abstecher auf das Thema zurückzulenken. „Sed ad propositum redeamus" oder eine ähnliche Redensart führt dann wieder zum Thema zurück. Jedem Leser von Ciceros Schriften sind solche Fälle genugsam bekannt, ich brauche sie nicht zu sammeln. Nur ein Beispiel will ich anführen, das mir besonders hübsch erscheint, um dies zu veranschaulichen. Es steht eben im 2. Buch de fin., das wir behandeln. § 72 ist davon gehandelt, daß alle Tugenden ohne Fundament sind, wenn man alles auf die Lust bezieht. Und als Beispiel wird angeführt: quid enim? fortemne possumus dicere eundem illum Torquatum? Sobald Cicero auf die Tugend der Tapferkeit zu sprechen kommt, fällt ihm als typisches Beispiel „Torquatus" ein. fin. I 24 u. 34 wie fin. II 61 hat er schon davon gesprochen. Er entschuldigt sich gleichsam, daß er immer wieder auf ihn zu sprechen kommt: delector enim — et familia vestra et nomine. Und dieser Gedanke führt ihn nun auf A. Torquatus, einen andern Vertreter dieser Familie, seinen speziellen Freund: Et hercule mihi vir optimus nostrique amantissimus, A. Torquatus, versatur ante oculos ... Die spezielle Erinnerung an die Freundschaft mit diesem Manne veranlaßt ihn zu der Bemerkung: quae (seine Freundschaftsbezeugungen) mihi ipsi, —, grata non essent, nisi eum perspicerem mea causa mihi amicum fuisse, non sua ...; so führt ihn dieser Gedanke auf das Problem der Freundschaft bei Epikur, und er führt aus, wie dieser auch die Freundschaft auf die Lust zurückgehen läßt ... omnibusque ex rebus voluptatem quasi mercedem exigit. Mit den Worten: sed ad illum redeo kehrt er zu seinem Ausgangspunkt zurück.

Es soll durch dieses Beispiel nur gezeigt werden, wie Cicero

die Neigung hat, momentanen Einfällen, den zufälligen Assoziationen nachzugehen. Und was wir hier im kleinen sehen, können wir auch bei größeren Gedankenkomplexen beobachten: es werden Assoziationen benutzt, um die Komposition weiterzuführen, ein Gedanke ergibt den andern, und am Schlusse kommt dann Cicero gern zu dem Punkt zurück, von dem er ausgegangen ist. Wir finden in solchen Abschnitten keine logische Ordnung, aber wir können die einzelnen Gedanken in ihrer psychologischen Verkettung begreifen, wenn wir dem Gedankengang im einzelnen nachgehen.

Eine solche Partie scheint mir de fin. II 18—30 zu sein. In der Einleitung 1—17 finden wir in etwas breiter, aber gut verarbeiteter Weise den Gedanken: Epikur nennt zwei verschiedene Dinge, Lust und Schmerzlosigkeit, mit einem Namen. Es läßt sich durchaus nicht einsehen, warum Schmerzlosigkeit die höchste Lust sein soll. Da fehlt es nicht an uns, wenn wir das nicht verstehen, sondern an Epikur.

17 b wird angekündigt, daß nun nicht mehr in Dialogform, sondern „rhetorice", in zusammenhängender Rede die Widerlegung aufgenommen werden soll: obsequar igitur voluntati tuae dicamque, si potero, rhetorice, sed hac rhetorica philosophorum, non nostra illa forensi, quam necesse est, cum populariter loquatur, esse interdum hebetiorem.

Man sieht, der Autor hebt mit einigem Selbstbewußtsein seine Leistung hervor, die wir 18—30 vor uns haben. Zunächst 18—20: Derselbe Gedanke, der bisher behandelt wurde, „rhetorice" ausgeführt: vos ex his tam dissimilibus rebus non modo nomen unum . . . sed etiam rem unam ex duabus facere conamini . . .; sodann löst das Wort voluptas eine Reihe von Assoziationen aus, die wir 20—30 vor uns haben.

1. Er versteht unter voluptas das Aristippeum genus. Das sind seine eigenen Worte!
2. An einer andern Stelle in den *κύριαι δόξαι* lobt er noch dazu die Schwelger, wenn sie nur ein Maß in ihren Begierden kennen.

Zunächst noch eine dramatische Unterbrechung durch den sonst sehr selten zu Wort kommenden Triarius, dann sind es

offenbar die Begriffe „asoti“ und „cupiditates“, welche das Gerüst für die aufgebauten Assoziationen bilden: 26 geben die cupiditates Anlaß, die Einteilung dieser durch Epikur zu tadeln, wozu der Zusammenhang keineswegs nötigt. Cicero hat ein besonderes Interesse, formale logische Fehler zu beanstanden: tusc. III 47 (paucis verbis tria magna peccata) wiederholt er diesen Tadel gegen die Einteilung der cupiditates.[1])

29, 30 kommt er wieder zu dem Gedanken zurück, von dem er ausgegangen war: quae duo sunt, unum facit. Wir lesen damit das gleiche, das schon in 18 stand: quam (sc. voluptatem) si explicavisset, non tam haesitaret.

Man sieht hier, wie ein einheitlicher Bewußtseinsinhalt, eine einheitliche Stimmung den Autor erfüllt, und von hier aus kommt er auf alle möglichen, irgendwie zur Sache gehörigen Dinge, um dann, wenn seine Einfälle zu Ende sind, zum Ausgangspunkt zurückzukehren.

Es ist dies eine typische Form der Komposition bei Cicero, die von der strafferen logischen Einteilung eines Gedankenkomplexes in seine Teile, von einem gegliederten, einheitlichen Aufbau wesentlich sich unterscheidet. Ein einheitlicher Affekt gibt derartigen Stellen die Einheit, vom logischen Standpunkt aus kann man dagegen kein einheitliches Band finden. Und mir scheint es, daß dieser einheitliche Affekt in Ciceros Person wurzelt. Die Entrüstung des Römers gegen die obscena voluptas und das Selbstbewußtsein des philosophisch geschulten Rhetors gegen Epikur als Verächter der Logik stehen als Stimmungsuntergrund hinter der ganzen Partie: hic si definire, si dividere didicisset (30), das ist der immer wiederkehrende Vorwurf.

Lörcher kommt (S. 32) mehr von einer inhaltlichen Kritik zu dem Resultat, die Partie 18—30 Cicero als Eigentum zuzuweisen. Er übertreibt aber im einzelnen und geht entschieden zu weit, wenn er anzunehmen scheint, daß alle vorgebrachten Argumente Ciceros eigene Gedanken sind. Cicero mag diese Einwendungen schon irgendwo gelesen oder gehört haben, aber in

---

[1]) vgl. N.D. I 89: praecipitare istuc quidem non descendere und fin. II 26: hoc est non dividere, sed frangere.

dieser ganzen Formgebung, wie sie vor uns stehen, sind sie sein Eigentum. Er hat ihnen diese Einheit gegeben und sie nicht als Einheit aus einer griechischen Quelle entnommen. Dies scheint mir sicher, und diese Erkenntnis muß uns auch genügen.

II.

Die sachliche Erörterung beginnt in § 31 mit deutlicher Bezugnahme auf fin. I 30. Die sachlichen Argumente von 31 bis 34 sind folgende:

1. Epikur glaubt, jedes Lebewesen strebe nach Lust, wie schon die unvernünftigen Tiere und kleinen Kinder zeigen. Aber dies Streben geht doch nicht nach der Schmerzlosigkeit, sondern nach der Lust in der Bewegung: qui igitur convenit ab alia voluptate dicere naturam proficisci, in alia summum bonum ponere?

2. Der Tiere „Urteil" ist nicht maßgebend. Überdies aber ist der ursprünglichste Naturtrieb das Verlangen nach Erhaltung seiner selbst in allen seinen Teilen. Ob in diesem Lust enthalten ist, ist sehr fraglich. Jedenfalls muß aber die Begründung des s. b. vom ersten Naturtrieb ausgehen.

Dieser zweite Punkt ist durch seine Parallele mit V 24 ff. als Eigentum des Antiochus durchaus gesichert. Es sieht freilich dieser Passus mehr wie eine Dispositionsangabe der im 5. Buch ausführlich behandelten Gesichtspunkte aus. Besonders charakteristisch scheint mir der Satz: Nihil vero putare esse praeter voluptatem, non membra, non sensus, non ingenii motum, non integritatem corporis, non valetudinem, summae mihi videtur inscitiae. Man vergleiche etwa zu dem Ausdruck: non membra V 35, wo ausgeführt ist, wie der Mensch nach der naturgemäßen Bewegung seines Körpers und aller seiner Glieder verlangt, man wird dann sofort sehen, eigentlich verständlich wird dieser Satz erst, wenn man die näheren Ausführungen dieser Punkte in de fin. V dazuhält.

Jedenfalls wertvoll ist die unbedingt feststehende Tatsache: Antiochus beschäftigt sich mit der Widerlegung der epikureischen Lehre. Wohl in einer ausführlichen Schrift? Wenn ja, dann können wir bei der Arbeitsweise Ciceros sicher sein, daß sich noch weitere Spuren davon in fin. II finden,

die sich auf Antiochus zurückführen lassen. Läßt dies verwendete Material den originalen Zusammenhang noch erkennen? Dies sind lauter Fragen, die der Lösung harren.

Wir sehen aber aus diesem Wenigen schon, daß Antiochus Epikurs Kritik in den Zusammenhang seines ganzen Systems fügt. Ihm scheint jene Ansicht betreffs des s. b. die richtige zu sein, welche möglichst alle Teile des menschlichen Wesens berücksichtigt.[1])

Jedes Wesen verlangt nach Erhaltung und Vervollkommnung seiner Natur. Die Natur der Einzelwesen ist aber eine verschiedene, und so ist das s. b. für das Tier ein anderes als für den Menschen (V 24—27 a). Die Natur des Menschen besteht aus Leib und Seele. Der Mensch liebt diese beiden Teile seines Wesens und trachtet sie zu vervollkommnen, den besseren Teil am meisten (fin. V 34—40). Antiochus glaubt, die akademisch-peripatetische Ethik entspreche diesem Verlangen nach allseitiger Berücksichtigung der menschlichen Natur. Gegen die andern Philosophen aber erhebt er den Vorwurf, sie berücksichtigten nur Teile und haben von jener Lehre nur einzelne Stücke herausgenommen und damit sich den Schein einer eigenen Ansicht zu verschaffen gewußt.[2]) Die Stoiker dagegen haben diese Ethik ganz übernommen und sich nur anderer Worte bedient.

Man sieht, Epikur nimmt innerhalb des ganzen Systems des Antiochus eine sehr unbedeutende Stelle ein, er betrachtet ihn offenbar als einen von den vielen Philosophen, die nur einen Teil der menschlichen Natur berücksichtigen. Für die Begründung seiner Ansicht vom s. b. hat Epikurs Ansicht geringe Bedeutung.[3])

---

[1]) IV 36: at vero illa (sc. sententia) perfecta atque plena eorum, qui cum de hominis s. b. quaererent, nullam in eo neque animi neque corporis partem vacuam tutela reliquerunt.

[2]) fin. V 72: hinc ceteri particulas arripere conati suam quisque videri voluit afferre sententiam.

[3]) fin. V 45: Utrum enim sit voluptas in iis rebus, quas primas secundum naturam esse diximus, necne sit, ad id, quod agimus, nihil interest. Si enim ut mihi quidem videtur, non explet bona naturae voluptas, iure praetermissa est; sin autem est in ea, quod quidam volunt, nihil impedit hanc nostram comprehensionem summi boni. Quae enim constituta sunt

Wir können aber nachweisen, daß Antiochus ein sehr weitgehendes historisches Interesse hat. Nicht nur die nachplatonischen, sondern auch die vorplatonischen Schulen zieht er in den Kreis seiner Untersuchungen,[1]) und dies alles zu dem Zweck, um in der sokratisch-platonischen Philosophie den Mittelpunkt aufzuzeigen, von dem alle andern Systeme ausgehen und in den sie einmünden, um nach Verwerfung aller Teilsysteme die Lehre der „Alten" (ἀρχαῖοι, antiqui heißen bei ihm die Vertreter der akademisch-peripatetischen Lehre) als die universale nachzuweisen, von der die Stoiker nur durch den Gebrauch neuer Worte, nicht in der Sache abweichen. Er gebrauchte, um über die hauptsächlichen Ansichten der Philosophen eine Übersicht zu geben, gerne eine Einteilung des Karneades, wie Cicero fin. V 16 berichtet, in der die überhaupt möglichen Standpunkte zusammengestellt waren. Diese Einteilung hatte nach fin. V 16 ff. folgende Gestalt, die Hoyer S. 4 in folgender Tabelle zusammenfaßt:

		I. voluptas	II. vacuitas doloris	III. prima naturae
A. sententiae simplices	a) facere omnia ut adipiscamur	Aristipp	Hieronymus	Carneades (disserendi causa)
	b) facere omnia etiamsi non adipiscamur	—	—	Stoici
B. iunctae et duplices		adiuncta honestate		
		Callipho Dinomachus	Diodorus	antiqui

Die Einteilung in die überhaupt möglichen Standpunkte ist bezeichnend für den Dialektiker Karneades. Es ergeben sich so sex simplices sententiae und tres iunctae et duplices (fin. V 21).

---

prima naturae, ad ea si voluptas accesserit, unum aliquod accesserit commodum corporis . . .

[1]) vgl. R. Hoyer, De Antiocho Ascalonita, Diss. Bonn 1883, S. 25.

Von den „sechs einfachen Standpunkten“ haben nur vier ihre Vertreter gefunden. Antiochus benutzt nun diese Einteilung, um nach Abweisung der nichtberechtigten Ansichten zu dem Schluß zu kommen: restant Stoici, qui cum a Peripateticis et Academicis omnia transtulissent, nominibus aliis easdem res secuti sunt (fin. V 22, und zwar nicht wörtlich, aber dem Sinne nach ebenso II 38). Die Spuren dieser Einteilung finden sich nun auch in fin. II 34—43, und darum war es nötig, auf sie näher einzugehen.

II 34 sind die einzelnen Ansichten der verschiedenen Philosophen angeführt, und II 37 ist behandelt, welche „fines“ zu verwerfen sind:

1. voluptas (auch in Verbindung mit honestas);
2. vacuitas doloris (auch in Verbindung mit honestas);
3. frui primis naturalibus (Carneades).

Es bleiben übrig Stoici et antiqui, welche beide identisch sind. In II 39 wird nun auf die einzelnen Schulen näher eingegangen mit den Worten: quantum enim potero, minuam contentiones omnesque sententias simplices eorum, in quibus nulla inest virtutis adiunctio, omnino a philosophia semovendas putabo... Abgeschlossen aber wird die Partie nicht wie vorher restant Stoici et antiqui, sondern Kap. 14, 43 restatis igitur vos (Epicurei); nam cum Academicis incerta luctatio est ... Cum Epicuro autem hoc plus est negotii, quod e duplici genere voluptatis coniunctus est. Damit wird die Kritik Epikurs wieder aufgenommen. Die Frage ist nun: Halten wir es für möglich, daß Antiochus diese Übersicht in der Weise benutzte, wie wir es fin. II 37—43 vor uns haben, um damit die Kritik Epikurs einzuleiten, oder ist es Cicero, der den Zusammenhang, den er bei Antiochus vorfand, in dieser Weise veränderte? Dies letztere behauptet Lörcher S. 33 ff. Er glaubt, daß die Partie aus dem gleichen Zusammenhang genommen ist, aus dem auch V 19 stammt, daß Cicero den dort deutlich ersichtlichen Zusammenhang änderte, und daß von ihm auch die speziellen Beziehungen auf Epikur eingearbeitet sind wie § 41: Aliter autem vobis placet, sed ille, ut dixi, vitiose. Die Vorlage hätte von Epikur überhaupt nicht speziell gehandelt, sondern er war mit Aristipp zu einer Einheit zusammengefaßt.

Mir scheint diese Beobachtung unbedingt das Richtige zu treffen, und ich will, um diese Ansicht zu rechtfertigen, noch folgendes anführen.

Man beachte, wie gezwungen in II 39 Epikur reserviert wird; es heißt dort: ... omnesque sententias simplices eorum, in quibus nulla inest virtutis adiunctio, omnino a philosophia semovendas putabo ... Es läßt sich zeigen, daß sonst Epikur stets unter die Vertreter der simplices sententiae gerechnet wird. So tusc. V 84: Sunt autem haec de finibus, ut opinor, retentae sententiae: primum simplices quattuor, nihil bonum nisi honestum, ut Stoici, nihil bonum nisi voluptatem, ut Epicurus, nihil bonum, nisi vacuitatem doloris, ut Hieronymus, nihil bonum nisi naturae primis bonis ... frui, ... ut Carneades.

Man sieht, das entspricht genau der Einteilung des Karneades, und an Stelle des Aristipp ist einfach Epikur genannt. Auch sonst haben wir Anzeichen genug, daß Antiochus Epikur im Anschluß an die Kyrenaiker behandelt: fin. II 35 ita tres sunt fines expertes honestatis, unus Aristippi vel Epicuri, alter Hieronymi, Carneadi tertius. fin. I 23 (in einem Zusammenhang, der höchstwahrscheinlich auf Antiochus weist: Quod (sc. Epikurs ethische Anschauung) quamquam Aristippi est a Cyrenaicisque melius defenditur ..., Ac. II 131 (an einer Stelle, die eben Spuren der antiocheischen Übersicht aufweist): Alii voluptatem finem esse voluerunt, quorum princeps Aristippus, qui Socratem audierat, unde Cyrenaici, post Epicurus, cuius est disciplina nunc notior nec tamen cum Cyrenaicis de ipsa voluptate consentiens.

Es scheint mir also festzustehen, daß Antiochus Epikur nicht in der Weise von Aristipp lostrennte, wie es in fin. II 39—41 geschieht: aliter autem vobis placet. Sed ille, ut dixi vitiose. Cicero konnte durch die Einteilung des Karneades in simplices et duplices sententias dazu angeregt werden, den Epikur unter die „duplices“ zu rechnen, wie er in fin. II 44 annimmt: Cum Epicuro autem hoc plus est negotii, quod e duplici genere voluptatis coniunctus (!) est. Gewiß ist diese Formgebung einladend, auch den Gedanken Cicero zuzuweisen.

Wir werden uns nicht wundern, daß Cicero diese Übersicht des Antiochus hier herbeizieht, wenn wir sehen, daß er sie auch

in fin. III 30 einarbeitet, freilich braucht er dort den Zusammenhang nicht so zu ändern, wie es hier nötig ist. Er hat offenbar ein besonderes Gefallen an dieser Übersicht. An sehr vielen Stellen wendet er Teile derselben an, schon fin. II 19 finden sich Spuren davon, weiters III 30 u. 36, IV 49, V 73; tusc. II 15 u. V 84; Ac. II 129 u. 138, um nur die Hauptstellen zu nennen. Er wendet immer aus der Übersicht des Antiochus jene Gedanken an, welche ihm an der betreffenden Stelle passend erscheinen, und verarbeitet sie in den ganzen Zusammenhang, wie wir noch ausführlich in tusc. V 84 sehen werden. Wenn wir alle diese Stellen vergleichen, wird uns die Tendenz dieser Übersicht bei Antiochus völlig klar (vgl. Hoyers Diss. De Antiocho Ascalonita, Bonn 1883). Sie führt in das Zentralproblem der antiocheischen Philosophie: bei den andern Philosophen nachzuweisen, daß sie nur Teilprobleme behandeln, während die Philosophie der „Alten" alle Probleme berücksichtigt und den Menschen in seiner Totalität erfaßt. Am besten ist uns der originale Zusammenhang bewahrt in fin. V 16—24, aber auch die dortigen Reste sind sehr kümmerlich, und wir können nicht entscheiden, ob Antiochus bloß in der Einleitung diese Übersicht vortrug, oder ob er sie auch im Verlauf der weiteren Darstellung öfters anwandte. Jedenfalls müssen wir uns vor der Illusion hüten, zu der Lörcher neigt, als könnten wir aus fin. II 34—44 und fin. V 16—24 die Einleitung zu des Antiochus ethischem Hauptwerk mit völliger Klarheit rekonstruieren. Diese war viel breiter angelegt, als die Einzelteile bei Cicero vermuten lassen, wie sich aus dem Vergleich sämtlicher erhaltenen Spuren ergibt (vgl. Hoyers genannte Dissertation).

Wir sehen, bei der speziellen philosophischen Tendenz des Antiochus hatte diese Musterung aller Philosophen tatsächlich einen systematischen Zweck. Wozu aber bei einer Kritik der epikureischen Lehre diese Parade? Was dort in den Organismus des Ganzen sich fügte, wird hier zum unorganischen Schmuckstück.

Fassen wir also das Ergebnis zusammen: Die Partie 34—43 kann in dieser Form nicht aus Antiochus entnommen sein. Cicero entnahm sie aus einem andern Zusammenhang aus dem ethischen Hauptwerk des

Antiochus und verändert den ursprünglichen Zusammenhang seinem besonderen Zweck entsprechend.

In § 44 kehrt Cicero zur Widerlegung der epikureischen Lehre zurück: ita ceterorum sententiis remotis relinquitur non mihi cum Torquato, sed virtuti cum voluptate certatio. Quam quidem certationem homo et acutus et diligens, Chrysippus, non contemnit totumque discrimen summi boni in earum comparatione positum putat.

Diese auffallende Nennung Chrysipps hat man von jeher als direkte Quellenangabe für die folgende Auseinandersetzung über das honestum angesehen, so auch Lörcher S. 40. Cicero soll hier den Antiochus beiseite gelegt haben und an Chrysipp sich angeschlossen haben.[1])

Eine Parallele zu dieser Stelle aber, Ac. II 138—140, scheint mir unweigerlich darzutun, daß Cicero sich auch hier an Antiochus hält, und zwar stammt diese Erwähnung Chrysipps aus derselben Einleitung des Antiochus, wie die Übersicht über des Carneades Einteilung in fin. II 34—43. Ac. II 138 erfahren wir nämlich, daß auch Chrysipp schon sich einer solchen Einteilung bediente: Testatur saepe Chrysippus tres solas esse sententias, quae defendi possint, de finibus bonorum; circumcidit et amputat multitudinem; aut enim honestatem esse finem aut voluptatem, aut utrumque. Und 140 wird in diesem Zusammenhange fortgefahren: Unum igitur par, quod depugnet; de quo Chrysippo fuit, quantum ego sentio, non magna contentio. Alteram si sequare, multa ruunt et maxime communitas cum hominum genere, caritas, amicitia, iustitia, reliquae virtutes . . .

Daß dieser Bericht in Ac. II 138—140 aus Antiochus stammt, scheint mir festzustehen. Cicero setzt sich dort mit des Antiochus Ansicht auseinander und benützt dazu als Grundlage das systematische Werk des Antiochus (vgl. Hoyer, Die Heilslehre, Bonn 1897, S. 177 ff.). Wir wissen, daß Chrysipp für Antiochus eine besondere Autorität war (Ac. II 143 berichtet Cicero von ihm

[1]) Lörchers Behauptung S. 36 u. 70 ff., daß eine sachliche Unzufriedenheit mit Antiochus Cicero zu solchem Wechsel in Benützung der Quelle veranlaßt habe, ist so haltlos, daß er S. 301 Anm. 1 sich selbst genötigt sieht, diese Ansicht zu widerrufen.

a Chrysippo pedem numquam fin. II 43, post enim Chrysippum non sane est disputatum). Es scheint uns darum sehr begreiflich, daß Antiochus bei seinem historischen Interesse neben des Carneades Übersicht uns auch mitteilt, wie des Carneades dialektischer Vorarbeiter, Chrysipp, mit den verschiedenen Ansichten sich abfand, und in welcher Weise er die schließlich sich gegenüberstehenden Ansichten von voluptas und honestas entschied:

1. es gibt ein honestum, das um seiner selbst willen erstrebt wird;
2. das, was nach den Anhängern der Lust das honestum sein soll, quod populari fama gloriosum fin. II 48 = Ac. II 140 (quod gloriosum sit in vulgus) entspricht durchaus nicht dem wirklich als honestum Geltenden.

Die Parallele ist offensichtlich, und sie erklärt sich völlig, wenn wir annehmen, Cicero habe in beiden Fällen dasselbe Original vor sich gehabt, aus dem er hier und dort in freier Weise schöpft. Denn daß Ac. II 138—140 die Bücher von fin. II u. V voraussetzt (wie Lörcher S. 243 meint), ist ein durchaus willkürlicher Schluß. Wir wissen mit völlig genügender Sicherheit, daß Cicero die Academica vor den Büchern de finibus arbeitete (vgl. de div. II 1). Und es besteht doch kein Grund gegen die Annahme, daß Cicero auch bei der ersten Abfassung der Academica bereits jenes Werk des Antiochus kannte, das ihm zu den Büchern de finibus so viel Material gab. Im übrigen ist Ac. II 138 ein wesentliches Moment mehr mitgeteilt, als in fin. II 44. Wir erfahren dort von der Einteilung des Chrysipp und gewinnen dadurch einen Einblick in den Zusammenhang, in welchem Antiochus darauf zu sprechen kam: offenbar in derselben historischen Übersicht, in der er auch von der Einteilung des Carneades sprach.

Cicero benützt auch diese bei Antiochus in anderm Zusammenhang stehende Bemerkung und erweitert sie mit einem Zitat über das honestum in 45—47. Denn daß dies Zitat in des Antiochus Zusammenhang keinen Platz hatte, läßt sich von vornherein vermuten. Es ist aber auch im Text in keiner Weise gesagt, daß diese Ausführung über das honestum etwa auf

Chrysipp zurückgehen soll. Es ist nur gesagt, Chrysipp legt den Entscheid über das s. b. in einen Vergleich zwischen Lust und Sittlichkeit, der offenbar erweisen soll, wie das honestum um seiner selbst willen erstrebt wird. Cicero führt vollkommen selbständig die Komposition weiter mit dem Satze: Itaque eo, quale sit, breviter, ut tempus postulat, constituto accedam ad omnia tua, Torquate, nisi memoria forte defecerit.

Dazu aber kommt noch, daß gerade diese Stelle über das honestum in de off. I 11—14 eine Parallele hat.[1]) Beide Stellen gehen sicherlich auf ein und dasselbe Original zurück. Schon die Tatsache, daß sie Cicero hier wie dort anwendet, scheint mir darauf schließen zu lassen, daß Cicero ein besonderes Interesse daran hatte: es ist eine Lesefrucht aus irgendeinem stoischen Schriftsteller, die er hier wie dort in den Zusammenhang einarbeitet. Und solche Zitate verwendet er gerne. Von welchem Autor sie stammt, dürfte auf Grund des Inhalts schwerlich sich nachweisen lassen. Die Nennung Chrysipps in § 44 glaube ich jedenfalls erklärt zu haben: Cicero führt nicht den Namen ein, weil er hernach ein Zitat über das honestum von Chrysipp bringt, sondern Antiochus hat Chrysipp noch behandelt. Und Ac. II 138 läßt auch noch den Zusammenhang erkennen, in welchem Antiochus über Chrysipp und seine Stellung zur epikureischen Philosophie sprach: es war gelegentlich der historischen Übersicht.

In diesen Zusammenhang gehören aber auch noch die wesentlichen Gedanken, die Cicero in fin. II 48—50 bringt. Sie haben, wie oben gezeigt, in Ac. II 140 ihre Parallele, sind dort aber etwas anders in den Zusammenhang eingearbeitet. Es läßt sich jedoch im einzelnen nicht feststellen, wie weit die Formgebung von Cicero stammt, wie weit eine Vorlage zugrunde liegt.

Es ist also auch in der Partie 44—50 Material aus Antiochus verarbeitet, und zwar weisen die Spuren auf die historische Übersicht, die auch im vorhergehenden 34—43 vorzugsweise benutzt ist.

---

[1]) vgl. Jungblut, Die Arbeitsweise im 1. Buch über die Pflichten, Programm des Lessing-Gymnasiums, Frankfurt a. M. (1907) S. 11; Lörcher S. 43.

45—47 ist ein Zitat aus einem stoischen Schriftsteller eingeschoben.

51—62 haben wir eine Besprechung der Tugenden im einzelnen vor uns. Diese hat in der ganzen Anordnung mit der theoretischen Ableitung der Tugenden (45—47) nicht den geringsten Zusammenhang. Dort ist die Ableitung der Tugenden aus einer einheitlichen Wurzel heraus versucht, hier sind die einzelnen Tugenden nebeneinander aufgeführt, genau in der Reihenfolge wie im 1. Buch de fin. 43—54. Überhaupt ist die ganze Partie so im Anschluß an jene Ausführungen des 1. Buches gearbeitet, daß es nicht zweifelhaft sein kann, wie die Partie entstanden ist: Cicero hat diese Partie selbständig gearbeitet und sachlich sich an die Ausführungen im 1. Buch gehalten. Mit Recht weist Lörcher S. 47ff. auf die Ungleichmäßigkeit hin, mit der die einzelnen Tugenden behandelt sind: Weisheit und Mäßigung werden kurz abgetan, Gerechtigkeit und Tapferkeit, die speziellen Tugenden des Römers, finden breitere Ausführung.

Die ganze Partie wird von einer einheitlichen Stimmung umrahmt, die sich schon in den einleitenden Worten kundtut (51): Itaque, Torquate, cum diceres clamare Epicurum non posse iucunde vivi, nisi honeste et sapienter et iuste viveretur, tu ipse mihi gloriari videbare. Tanta vis inerat in verbis propter earum rerum, quae significabantur his verbis, dignitatem, ut altior fieres, ut interdum insisteres, ut nos intuens quasi testificarere laudari honestatem et iustitiam aliquando ab Epicuro.

Es klingt hier sofort das Bewußtsein von römischer virtus und dignitas durch, das bei Cicero stets lebendig wird, wenn er der voluptas gegenübertritt. Aber dies Bewußtsein ist nicht mehr ganz das echte, unmittelbare, aus bodenstämmiger Kraft wachsende des alten Römers, sondern es ist schon leise angekränkelt von rhetorischem Pathos.

Diese Gegenüberstellung von römischer virtus und epikureischer Lust, die von Anfang als Stimmung über dem Ganzen schwebte und besonders bei Behandlung der Tapferkeit in den Vordergrund trat,[1]) wächst nun im folgenden zu einem plastischen

[1]) (60) ... Imperiosum illum, si nostra verba audiret, tuamne de se orationem libentius auditurum fuisse an meam [utrum censes] ...

Bilde aus: 62—65 ist mit Bezugnahme auf I 40 der Schlemmer Thorius Balbus dem Helden Regulus gegenübergestellt. In 66 folgen noch zwei Beispiele römischer virtus: Lucretia und Verginius, dann werden die Epikurer dem gegenübergestellt: bei ihnen finden sich keine Helden der Geschichte, bei ihnen ist höchstens von der obscena voluptas die Rede — auch andere Philosophen streiten, wie z. B. Stoiker und Peripatetiker, aber sie haben ein certamen honestum und disputationem splendidam —; bei Epikur sitzt die Lust auf dem Thron, umgeben von den dienenden virtutes, wie Kleanthes es darzustellen pflegte. Einer solch unwürdigen Lehre muß man sich schämen!

Man sieht, wie alles durch eine einheitliche Stimmung zusammengehalten wird von 51—69, und mit steigendem Pathos nimmt dieses Gegenüber von virtus und voluptas immer plastischere Formen an. In steigendem Pathos werden die Bilder immer drastischer; Cicero dichtet den Epikureern Züge an, von denen er wohl weiß, daß sie in dieser Weise nicht auf Epikurs Lehre passen; er brennt ein rhetorisches Feuerwerk ab, und in 70 kommt dann die Pause, in der die Gedankenblitze zu Ende sind. Da wird sich Cicero bewußt, daß er zu weit geht, die Anhänger Epikurs als schamlose Lüstlinge hinzustellen; es ist ihm bei dem Pathos der letzten Bilder selbst nicht mehr ganz wohl zumute und er lenkt in 70 ein mit der Bemerkung: At negat Epicurus (...) quemquam, qui honeste non vivat, iucunde posse vivere. Quasi ego id curem, quid ille aiat aut neget. Illud quaero, quid ei, qui in voluptate s. b. ponat, consentaneum sit dicere. Er will offenbar im folgenden seine vorherigen Übertreibungen rechtfertigen, indem er nachweist, daß die Epikureer freilich nicht solche Lüstlinge sind, wie er sie schilderte; aber wenn sie ihren Grundsätzen konsequent wären, müßten sie solche sein: keine Tugend hat Platz, wenn man alles auf die Lust bezieht (non potestis voluptate omnia dirigentes aut tueri aut retinere virtutem (71)): Dieser Gesichtspunkt ist für die ganze folgende Partie 70—81 maßgebend. So werden auch alle Wiederholungen verständlich.

In dieser Weise scheint mir der Zusammenhang der Partie 70—81 mit dem Vorhergehenden aufzufassen zu sein. Lörcher

macht S. 50 darauf aufmerksam, daß zwischen 69 u. 70 eine Kluft in der Stimmung herrsche. Diese Beobachtung ist, wie wir gesehen haben, gewiß richtig. Er zieht aber die Folgerung daraus, daß Cicero tatsächlich einmal hier das 2. Buch de finibus abgeschlossen habe und daß die folgende Partie eine Erweiterung der ursprünglich kürzeren Bearbeitung darstelle. Nach den obigen Ausführungen brauche ich nicht weiter darauf einzugehen, daß dies ganz unmöglich ist. Die auf 69 folgende Partie ist geradezu unentbehrlich. Es ist ganz unmöglich, daß Cicero in so drastisch verzerrter Weise die Kritik Epikurs einmal abschloß, dazu war Cicero doch ein viel zu sachlicher Kritiker. Hier war noch ein Gegengewicht nötig, eine Rechtfertigung der Übertreibungen. Wie die Kluft der Stimmung zwischen 69 u. 70 zu verstehen ist, glaube ich genügend erklärt zu haben.

In dem Abschnitt 70—81 wird also der Nachweis geführt, daß Epikurs Jünger tatsächlich für die Tugend keinen Platz haben, ebensowenig für die Freundschaft, wenn sie konsequent ihren Grundsätzen folgen. Dieser Gedanke steht nunmehr hinter all den Ausführungen fast bis zum Schluß des Buches, und daneben tritt immer wieder der Gegensatz von voluptas und virtus hervor, der seit 51 als Stimmungshintergrund herrschend war. Im einzelnen aber reihen sich die Gedanken aneinander, ähnlich wie wir es in der Partie 20—30 sahen.

70: Ich habe vorhin den Schwelger als euer Ideal hingestellt (solch ein Gedanke ist ungefähr zu ergänzen, um den Zusammenhang begreiflich zu machen). Epikur selbst hat nichts am Schwelger zu tadeln. Für die Tugend habt ihr keine ausreichende Begründung: die Furcht ist keine genügende Motivierung für die Gerechtigkeit, und Lust nicht für die Tapferkeit (71). Würden wir Torquatus tapfer nennen, wenn er aus Lust seine Taten vollbracht und nicht deshalb, weil er es so eines Mannes für würdig hielt. Auch für die temperantia fehlt euch die Begründung: den schändlichsten Lastern öffnet ihr Tür und Tor (73). In einer Versammlung wagst du nicht von der Lust zu sprechen, die doch für dich das letzte Ziel sein soll (vgl. fin. IV 21, 22, V 89 und tusc. III 50). Schon das Wort „Lust“ ist ohne Würde. Und das liegt nicht bloß am lateinischen Aus-

druck „voluptas“ (74—77). Sieh zu, daß du nicht andere Worte im Munde führst und eine andere Meinung im Herzen hast. Recht ist, was man in aller Öffentlichkeit aussprechen darf (77 b—79). Auch für die Freundschaft ist bei euch kein Platz. Wie ist es denn, wenn man da Opfer bringen soll und keinen Nutzen hat? Wenn ihr aber trotzdem gute Freunde seid, so ist das eben nicht konsequent den Grundlagen eurer Lehre (80—82).

Damit ist Cicero auf die Freundschaft gekommen und er geht in 82—85 speziell auf die Ausführungen im 1. Buche (65—70) ein. Diese Partie kann natürlich in dieser Form nur von Cicero so gearbeitet sein.

Überblicken wir also die ganze Partie von 51—85, so kann hier unser Urteil nur lauten: wo eine scharf gegliederte Disposition sich findet, wie etwa bei der Behandlung der virtutes, da war die Anlehnung an den Gedankengang des 1. Buches maßgebend; sonst aber finden wir jene freie, für Ciceros eigene Arbeit so typische Kompositionsweise, die ich bei der Besprechung von II 20—30 näher behandelte. Diese Partien entbehren nicht einer Einheit und eines gewissen Zusammenhangs, aber es ist mehr eine Einheit in der Stimmung, ein einheitlicher Affekt diktiert hier mehr die Gedanken als der logisch gliedernde Verstand. In einer schwungvollen Rede ist diese Kompositionsweise wohl eher am Platz als in einer philosophischen Abhandlung.

III.

In Kap. 27 (85 b) findet die ganze bisherige Darstellung ihren Abschluß mit dem Satze: Sed in rebus apertissimis nimium longi sumus. Perfecto enim et concluso neque virtutibus neque amicitiis usquam locum esse, si ad voluptatem omnia referantur, nihil praeterea est magnopere dicendum. Sodann aber wird der folgende nicht unbedeutende Abschnitt 86—119 (Schluß) mit diesem Satze der Komposition eingefügt: Ac tamen, ne cui loco non videatur esse responsum, pauca etiam nunc dicam ad reliquam orationem tuam. Cicero will offenbar hier noch das Material aufbrauchen, das ihm zur Verfügung steht, und dies soll nach

seiner Aussage auf den „noch übrigen Teil“ des 1. Buches antworten. Man hat von jeher darauf aufmerksam gemacht, daß die Beziehungen zum 1. Buche im folgenden sehr wenige sind (II 87 zu I 63, II 108 zu I 56), hat aber darüber übersehen, wie tatsächlich II 86—108 einem ganzen Abschnitt in fin. I entspricht. Wir haben bei Behandlung des 1. Buches gesehen, daß die Partie (57—)62—64 etwas in Unordnung geraten ist, daß aber darin behandelt ist: der Weise Epikurs hat stets das Glück in seiner Macht, denn er ist gegen alle Widerwärtigkeiten gewappnet. Und II 86—108 widerlegt offenbar diese Behauptung, wie der Abschluß in 109 zeigt: ita miser sit aliquando necesse est is, quem vos beatum semper vultis esse . . .; nachdem er vorher in II 51—85 auf I 42—54, den Abschnitt über die virtutes, geantwortet hat, kann er mit Recht sagen, der folgende Abschnitt sei eine Antwort ad reliquam orationem. Man sieht, es ist ein durchaus bewußter Anschluß an die Komposition im 1. Buche, und er ist nur deshalb nicht so in die Augen fallend, weil infolge der Umstellungen im 1. Buche Cicero auch dort die völlige Klarheit verloren ging. Darum diese etwas verschwommene Aufeinanderbeziehung der beiden Abschnitte.

Der nun folgende Abschnitt (86—Schluß) soll sich nach Lörcher S. 69 vom vorhergehenden fundamental unterscheiden. Während vom 1. Teil des 2. Buches das Urteil Madvigs gilt „suo Marte Epicurum refellit“, soll dieser Teil hier „eine möglichst getreue, jedenfalls meist wörtliche Übertragung des ganzen Zusammenhangs einer Abhandlung des Antiochus“ sein. Nur 96—103 ist eine Abschweifung, die nicht dem Original angehört, die von Cicero selbst als solche bezeichnet wird: de dolore enim cum diceremus, ad istam epistulam delati sumus. Dies letztere wird wohl niemand bezweifeln wollen. Selbstverständlich hat Cicero auch hier das Material aus dem Griechischen (Epikurs letzter Brief, sein Testament usw.), aber es ist ohne Zweifel in den Zusammenhang von Cicero eingeschoben, wie er ja selbst angibt. Das Erstere aber ist zu prüfen; haben wir im folgenden eine ziemlich wortgetreue Übersetzung aus Antiochus vor uns, oder verarbeitet Cicero, der, wie wir sahen, auch hier das Bestreben hat, im Anschluß an fin. I zu schreiben, bloß griechisches Original-

gut zu einer Einheit, die er dort nicht vorfand? Fast unvermeidlich ist es bei dieser Arbeitsweise, daß einige Unklarheit in die Darstellung kommt. Ist der Zusammenhang zunächst in 86—108 klar? Lörcher glaubt dies und er faßt den Zusammenhang in folgender Weise (S. 65 ff.): „Während die beiden ersten Teile [88 u. 89—92 (104)] sich mit der Auflösung der epikureischen Lehre, ihrer Definition des summum bonum und des summum malum befassen, folgen (104—107) zwei Gedankengänge, die, natürlich nicht ohne Beziehung zu den Hauptproblemen, zunächst die Widerlegung einzelner Behauptungen Epikurs zum Zwecke haben“: 104—106, daß der Weise an das vergangene Gute sich erinnere, an das vergangene Leiden nicht; 107—108, daß die geistige Lust intensiver sei als die körperliche. In 108 findet die Nebenbetrachtung den Anschluß an die Hauptfrage: Solange Lust und Unlust die Angelpunkte der Ethik sind, ist aus den Schwierigkeiten nicht herauszukommen. Lust ist eben nicht der Angelpunkt, sondern der Ausgangspunkt der Ethik. Daran schließt sich 109—116.

Schon der Umstand, daß Lörcher den Zusammenhang so fassen kann, zeigt, daß die Darstellung bei Cicero nicht ganz klar ist; es kann nämlich leicht gezeigt werden, daß die Pointe der ganzen Darstellung von 86—108 nicht die ist, den Nachweis zu erbringen, daß Lust und Schmerz nicht das höchste Gut und Übel sein können, sondern es soll der Nachweis erbracht werden, daß der Weise Epikurs, der Lust und Schmerz als s. b. ansieht, unmöglich den Anspruch machen kann, er sei immer glücklich. Das, was Lörcher in künstlicher Weise als Nebenbetrachtung anfügen muß, fällt durchaus unter den einheitlichen Hauptgesichtspunkt. Diese Einheit garantiert uns durchaus, daß der Zusammenhang nur in dieser Weise richtig erfaßt ist.

Bevor ich auf einzelnes eingehe, will ich den Gesamtüberblick über 86—108 geben.

Ausgangspunkt: Das glückliche Leben muß ganz in der Macht des Weisen stehen, es muß dauernd sein (87—89).

87b: At enim, quem admodum tute dicebas (I 63), Epikur behauptet, ein kurzes Leben habe genau so viel Lust wie

ein langes Leben, das steht in Widerspruch mit der Grundlage seiner Lehre (88). (Unterbricht, wie wir näher sehen werden, in dieser Form den Zusammenhang.)

(89) Epikur setzt das glückliche Leben in Lust des Körpers und des Geistes, die aber auf körperliche Lust sich gründet. Die Dinge aber, die uns Lust bereiten, sind nicht in der Macht des Weisen. Es stehen nicht in der Macht des Weisen:

a) Die Bedürfnisse des Körpers, über die der Weise Epikurs so leicht Herr sein soll (90—91).

b) Nicht der Schmerz, der ständig unsere Lust stört in diesem Leben und gegen den Epikurs Heilmittel nichts helfen (92—95).

96—103 Exkurs, der den Zusammenhang unterbricht: Sed ut ad propositum (de dolore enim cum diceremus, ad istam epistulam delati sumus), nunc totum illud concludi sic licet. Auch die folgende Schlußfolgerung: der Schmerz ist nicht das höchste Übel, unterbricht den Zusammenhang, der deutlich in 104 b aufgenommen wird:

c) auch die Erinnerung an vergangenes Gute, an vergangenen Schmerz (steht nicht in unserer Macht) (104—106).

d) Auch dadurch ist eurem Weisen die Dauer des Glückes nicht gesichert, daß ihr, die ihr in ungenügender Weise alles auf körperliche Lust bezieht, behauptet, die geistige Lust sei intensiver, weil sie an drei Zeiten Teil hat. Es müßte dies auch vom Schmerz gelten (107—108).

Auch 107 u. 108 stehen mit dem Thema nicht unmittelbar im Zusammenhang, wie später noch im einzelnen ausgeführt wird. Erst mit dem Satz: Ita miser sit aliquando necesse est is, quem vos beatum semper vultis esse, nec vero id, dum omnia ad voluptatem doloremque referetis efficietis umquam, wird zum eigentlichen Thema zurückgekehrt.

Damit ist erwiesen, was 86 als Problem gestellt war, der Weise Epikurs, der auf Lust das selige Leben baut, kann auf die vita beata keinen Anspruch machen. Er ist manchmal elend,

... si amitti vita beata potest, beata esse non potest. Daß die Hauptargumente dieser ganzen Partie in der Hauptsache aus Antiochus stammen, wird man kaum bezweifeln wollen. Die Frage ist nur, wie ich schon oben bemerkte, ob hier Cicero den originalen Zusammenhang so gut bewahrt hat, daß man das Ganze eine ziemlich wortgetreue Übersetzung aus Antiochus nennen kann, wie Lörcher annimmt, oder ob das Gegenteil der Fall ist, ob Cicero den originalen Zusammenhang bei Antiochus gestört hat. Da die Entscheidung dieser Frage von Wichtigkeit ist für die anfangs (S. 35) gestellte Frage: läßt sich zeigen, daß Cicero eine zusammenhängende Widerlegung der epikureischen Lehre durch Antiochus als Vorlage hatte, wie Hirzel annimmt, muß ich ausführlicher sein.

108 ist der Abschnitt abgeschlossen mit der Behauptung, ein glückliches Leben, das verloren werden kann, ist kein glückliches. Daraus aber wird die Folgerung gezogen, also ist der Schmerz nicht s. malum und die Lust nicht s. b. Schon 104 unterbricht diese Folgerung den Zusammenhang, und sie hat 109 die Form: quare aliud aliquod, Torquate, hominis s. b. experiendum est, voluptatem bestiis concedamus. Gewiß kann diese Folgerung aus dem Vorhergehenden gemacht werden. Jedoch erscheint es mir sehr unwahrscheinlich, daß Antiochus in dieser Weise den Beweis erbrachte, daß voluptas und dolor nicht s. b. sind. Wir haben ganz bestimmte Spuren, die mit Sicherheit erkennen lassen, wie Antiochus zur epikureischen Lehre Stellung nahm. Wir sind doch berechtigt anzunehmen, daß Antiochus dabei von den Grundlagen seines Systems ausging. Aus II 34 sehen wir, wie er sich auf die ersten Naturtriebe beruft und dann wird fortgefahren: In his primis naturalibus voluptas insit necne, magna quaestio est. Nihil vero putare esse praeter voluptatem ... summae mihi videtur inscitiae. Es wird doch vernünftigerweise Antiochus von hier aus seinen Beweis geführt haben. Er führte den Nachweis, daß Lust in den ersten Naturtrieben enthalten sein könne, aber jedenfalls diesen Begriff nicht erschöpft (vgl. V 45 non explet bona naturae voluptas), daß die Lust ein Gut des Körpers sei, das nur einen Teil der körperlichen Güter ausmache (V 45 ... unum aliquod accesserit com-

modum corporis). Schon die Gesundheit des Körpers müsse uns höher stehen (II 113, V 35, II 33, 34). Ja die Tiere tun nicht einmal alles aus Lust (V 42, II 109). Schon da finden wir einen gewissen Anfang der Tugend (V 38, II 110): Der Mensch aber hat noch andere Güter (V 34). Dies ist die organische Fortsetzung der Anfänge von II 34, und wie schon in den Belegstellen angedeutet ist, findet sich auch diese Fortsetzung in allerlei Bemerkungen, die wir dem 5. Buch entnehmen können, die aber auch alle in fin. II 109—116 wiederkehren. Wir sehen daraus, wie die epikureische Lehre vom Standpunkt des Antiochus aus ein Teilproblem bedeutete, das er bei der Grundlegung seines Systems berühren mußte, das aber eben durch ein Hinausgehen über die Lust zu den ersten Naturtrieben und dann einem weiteren Emporsteigen zu den geistigen Gütern ohne weiteres widerlegt wurde, auch ohne jeden Hinweis auf die epikureische Lehre. Er mußte, um die epikureische Lehre zu widerlegen, eigentlich jene Gründe anführen, die er zur Begründung seines akademisch-peripatetischen Standpunktes ausführte. So ist es begreiflich, daß zu dem Satze II 34 Nihil vero putare esse praeter voluptatem, non membra, non sensus, non ingenii motum, non integritatem corporis, non valetudinem das 5. Buch die näheren Ausführungen enthält. Und so ist es verständlich, daß wir auch in fin. II 109—116 fast keinen Gedanken finden, der nicht auch im 5. Buch enthalten ist oder bereits vorher von Cicero verwendet wurde. Man vergleiche:

fin. II 109 mit fin. V 42,
110 „ fin. V 38,
112 „ fin. II 67 u. 117,
113 „ fin. I 23, V 21, 34, 35, II 33, 34; tusc. II 58; off. I 103,
114 „ fin. II 60, 67, 75, I 23,
116 „ fin. II 60, 67.

Dieser Umstand und die dürftigen zusammenhängenden Reste, die sich von Antiochus im 2. Buche de fin. auffinden lassen, legen durchaus die Vermutung nahe, Cicero habe in fin. II nicht etwa eine ausführliche Widerlegung der epikureischen Lehre vorgelegen, sondern er hat die bei Antiochus gegebenen gelegent-

lichen, in Zusammenhang mit der Darstellung des ganzen Systems angebrachten Bemerkungen gegen Epikur in der Weise verwandt, wie wir es in fin. II vor uns haben.

Zu dieser durch die Tatsachen aufgedrängten Vermutung stimmt vortrefflich der weitere Zusammenhang des im 5. Buche benutzten Werkes des Antiochus. Schon Hirzel (II S. 656) macht die Bemerkung, daß „die Widerlegung im 2. Buche aus dem gleichen Werk des Antiochus stamme, wie das 4. und 5. Buch". Wir können uns nun von der Gesamtanlage dieses Werkes eine ziemlich genügende Vorstellung machen. Der Schwerpunkt lag natürlich, wie auch Hirzel (II S. 657) ausführt, in der positiven Darstellung und Begründung der eigenen Lehre. „Den Weg hierzu kann sich aber Antiochus, oder vielmehr muß er sich durch eine Kritik der abweichenden Lehren gebahnt haben. Und da von den abweichenden Lehren die epikureische und stoische am meisten in Betracht kommen, so sieht man, daß in derselben griechischen Schrift auch der Inhalt des 2. und 4. Buches einen passenden Platz finden konnten" (Hirzel S. 657).

Ganz liegen nun die Dinge nicht so. Wir haben bei Behandlung von II 35 schon gesehen, was wir auch aus der Einleitung der Ac. post. sehen können, daß des Antiochus Interesse weiter ging als auf Stoa und Epikureismus. Er hatte ein weitgehendes historisches Interesse für alle griechischen Philosophen und im Mittelpunkt seines Interesses stand die sokratisch-akademisch-peripatetische Schule. Die Vertreter dieser Schulen bilden ihm eine Einheit, die „antiqui".

In dem von Cicero in fin. IV u. V. benützten ethischen Hauptwerk wies Antiochus die Berechtigung seines Standpunktes nach. Er nahm in der Einleitung, wie sich aus V 16 ff. und fin. II 38 ersehen läßt, zu den überhaupt vertretenen Ansichten Stellung, um sodann zur Hauptaufgabe zu kommen: In dem Streit der Peripatetiker und Stoiker handelt es sich um einen Wortstreit. fin. II 38: Ita relinquet duas, de quibus etiam atque etiam consideret. Aut enim statuet nihil esse bonum nisi honestum, nihil malum nisi turpe, cetera aut omnino nihil habere momenti aut tantum, ut nec expetenda nec fugienda, sed eligenda modo aut reicienda sint, aut anteponet eam, quam cum honestate

ornatissimam, tum etiam ipsis initiis naturae et totius perfectione vitae locupletatam videbit. Quod eo liquidius faciet, si perspexerit, rerum inter eas verborumne sit controversia.

V 23: Sic exclusis sententiis reliquorum cum praeterea nulla esse possit, haec antiquorum valeat necesse est. Igitur instituto veterum, quo etiam Stoici utuntur, hinc capiamus exordium.

Es folgte sodann, wie ich in dem Exkurse S. 67 ausführlich nachweise, die Darstellung der Ansicht der antiqui (fin. V 24—72), hierauf aber der Nachweis, daß die Stoiker (Zenon) keinen Grund hatten, von dieser Lehre der „Alten" abzuweichen. Im 4. Buch de finibus haben wir zum Teil einen Auszug aus dieser Partie des antiocheischen Werkes vor uns. Man sieht, diese ausführliche Behandlung der Stoa unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkte lag durchaus in der Tendenz des Werkes begründet. Eine ausführliche Widerlegung der epikureischen Lehre im Rahmen dieses Werkes wäre sehr seltsam, wenn nicht geradezu unverständlich. Hirzel hat offenbar in der angeführten Bemerkung nicht beachtet, daß wir in fin. IV nicht einfach eine Widerlegung der stoischen Lehre vor uns haben, sondern die Stoa ist bei Antiochus ausführlich berücksichtigt um eines ganz bestimmten Zweckes willen; eine ausführliche Widerlegung der epikureischen Lehre konnte zu diesem Zwecke nichts beitragen. Bei der Bedeutung, die der Epikureismus zur Zeit des Antiochus hatte, werden wir es begreiflich finden, daß er zu ihm Stellung nahm. Er mochte das bei Begründung der peripatischen Lehre tun, aber nach den vorhandenen Spuren, die uns davon in fin. II vorliegen, haben wir keinen Anlaß anzunehmen, daß dies in einem eigenen Buch geschehen ist, oder aber wenigstens, daß Cicero diese ausführliche Widerlegung als Vorlage für das 2. Buch de fin. benutzte. Alle Spuren weisen vielmehr darauf hin, daß Cicero fürs 2. Buch dasselbe Werk vorlag, das er auch im 5. Buche benutzte.

Solch ein verarbeitetes Material, das bei Antiochus in weiterem Zusammenhange stand, scheint mir nun auch die Partie 86—108 zu sein. Wir haben gesehen, daß dort das Problem der vita beata im Vordergrund stand. Wir wissen nun aus mannigfachen

Andeutungen bei Cicero, daß das „selige Leben“ für Antiochus ein Problem war, mit dem er sich besonders beschäftigte. Er hatte dabei keinen ganz leichten Standpunkt: er wollte die Autarkie des stoischen Weisen behaupten, der sagt, für den Menschen ist nichts ein Gut als die Tugend, tugendhaft zu sein, steht aber in der Macht des Menschen, also besitzt der Weise alles, was für sein Glück von Bedeutung ist, er hat das selige Leben in seiner Macht; er wollte aber auch den Peripatetikern darin recht geben, daß die äußeren Güter für den Menschen nicht ohne Bedeutung sind (fin. V 46). Wie soll er nun beide Forderungen vereinen? Der Weise hat das Glück in seiner Macht, und Dinge, die nicht in seiner Macht stehen, die äußeren Güter, haben Bedeutung für sein Glück. Er löst die Frage in der Weise, daß er sagt, zum glücklichen Leben hat der Weise alles in seiner Macht, aber zum vollkommen glücklichen Leben (beatissima vita, oder wie Seneca ep. 85, 19 wohl richtiger sagt, perfecte beata) gehören auch noch die äußeren Güter: ac. I 22 Itaque omnis illa antiqua philosophia sensit in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adiungerentur et corporis et cetera, quae supra dicta sunt, ad virtutis usum idonea. fin. V 71: Illa enim, quae sunt a nobis bona corporis numerata, complent ea quidem beatissimam vitam, sed ita, ut sine illis possit beata vita exsistere.

Für Antiochus lautete also die Frage: gibt es eine vita beata, wenn man den äußeren körperlichen Gütern Einfluß auf das Glück des Menschen zugesteht? Ausgangspunkt aber ist die Behauptung: das Glück muß in der Macht des Weisen stehen, es muß dauernd sein, sonst kann man von einem glücklichen Leben nicht reden. Dies ist der Ausgangspunkt auch in fin. II 86, und gerade die Einführung dort läßt erkennen, daß dort von der vita beata auch bei andern Schulen die Rede war. Cicero hat das natürlich für seinen Zusammenhang umgemodelt, aber der originale Zusammenhang läßt sich noch vermuten. II 86: Quoniam igitur omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur, idque unum expetentes homines se ad hoc studium contulerunt, beate autem vivere alii in alio (sc. ponunt), ..., id primum videamus, beate vivere vestrum quale sit.

Antiochus wird in diesem Zusammenhang gezeigt haben, freilich wenn man alles auf Lust und Schmerz beziehe, könne man die vita beata nicht aufrechterhalten; Epikur glaubt das zwar, aber seine Begründung ist nicht stichhaltig. Der Weise Epikurs hat keinen Anspruch auf Dauer des Glücks; er ist manchmal unglücklich, weil er das Glück völlig auf Dinge baut, die außer seiner Macht stehen.

Man braucht aber diese äußeren Dinge nicht ganz zu übersehen, wie die Stoiker tun, und kann doch den Satz aufrechterhalten: der Weise hat das Glück in seiner Macht. Man muß nur wissen, daß die äußeren Güter Zugaben sind zum Glück (V 71), daß sie den Sternen gleichen, die beim Sonnenlicht der Tugend unsichtbar bleiben (V 71). Und so sind sie zwar nötig zum vollkommen glücklichen Leben, aber nicht zum glücklichen. So läßt sich der Satz behaupten, daß der Weise Macht über sein Glück hat, auch wenn er zugesteht, daß die äußeren Dinge nicht ohne Bedeutung sind.

Daß Antiochus in dem Buche, das fin. V zugrunde liegt, dies Problem in dieser Weise behandelte, dafür mag auch fin. V 77 als Zeugnis gelten: Illud mihi a te nimium festinanter dictum videtur, sapientis omnis esse semper beatos. Lörcher bemerkt (S. 231) ganz richtig, daß das Thema der ganzen Auseinandersetzung über die Möglichkeit der vita beata sich nicht, wenigstens direkt, an den vorausgehenden Text von fin. V anlehnt, sondern an eine Behauptung des Antiochus in der Abhandlung, die gegen Epikur gerichtet war (II 86—104). Wir begreifen dies nun völlig, da wir gesehen haben, wie Cicero jene Partie aus der Schlußpartie des ethischen Hauptwerkes des Antiochus entnahm. Im 5. Buch überschlägt er diese Partie und verwendet einen Teil derselben, um die Widerlegung der peripatetischen Lehre daran anzuschließen, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß er vorher, im 5. Buche wenigstens, gar nicht so recht davon gesprochen hat.

Man wird verstehen, daß es Cicero sehr leicht möglich war diese Partie in fin. II unterzubringen, wenn man die Ähnlichkeit des Zusammenhangs sieht. Bei Antiochus war der Nachdruck darauf gelegt: Wenn man auf Lust alles gründet, ist die vita

beata nicht möglich; er fährt dann weiter: aber man darf die prima naturae doch in das s. b. einbeziehen. Cicero folgerte: also ist Lust und Schmerz nicht das s. b., ein Gedanke, der ja auch in dem ursprünglichen Zusammenhang ausgesprochen ist, aber auf den dort kein Nachdruck gelegt ist.

Daran konnte Cicero ohne weiteres die anderen Gedanken des Antiochus anknüpfen: das s. b. des Menschen ist ein anderes als das der Tiere (fin. V 25), und schon für die Tiere sind andere Grundlagen vorhanden.

Man wird finden, daß die Gedanken von fin. II 109—115 durchweg in den größeren Zusammenhang von fin. V 24—40 passen, wo eben das s. b. der Peripatetiker begründet wird: Erhaltung und Vervollkommnung der Natur ist das Streben aller Lebewesen. Die Natur der Lebewesen ist eine verschiedene, und so ist das s. b. für das Tier ein anderes als für den Menschen (V 24—34). Die Natur des Menschen geht über den Körper hinaus. Der Mensch besitzt einen Geist. Das ist der bessere Teil in ihm, und die Natur liebt den besten Teil am meisten (V 34—41).

So scheint mir also die Partie 86—115 keineswegs eine wortgetreue Übersetzung einer einheitlichen Abhandlung des Antiochus, die gegen Epikur gerichtet war, sondern Cicero verarbeitet auch hier selbständig griechisches Originalgut aus Antiochus, das er aber einem weiteren Zusammenhang dort entnimmt. Je mehr er Material entnimmt, desto besser und originaler erscheint die Partie, wie 109—115.

Wir sind zum Teil noch in der Lage, den ursprünglichen Zusammenhang bei Antiochus zu erkennen, und sehen, daß auch diese Bruchstücke in einen größeren Zusammenhang bei Antiochus sich einfügen. Es erscheint demnach höchst unwahrscheinlich, daß die Originalreste, die in fin. II aus Antiochus verwendet sind, aus einer einheitlichen Widerlegung Epikurs durch Antiochus stammen. Ganz gewiß aber ist, daß wir nicht imstande sind, den Zusammenhang der Originalreste in fin. II herzustellen. Es läßt sich aber kein Grund einsehen, warum Cicero nicht mehr Material aus Antiochus verwendet hätte, wenn ihm mehr vorgelegen hätte.

Zum Schlusse wollen wir im einzelnen die Spuren deuten, die auf eine Überarbeitung des Stoffes durch Cicero hinweisen. Wir haben ja gesehen, daß Cicero auch in diesem Abschnitt Bezug nehmen will auf die Darstellung des 1. Buches, und schon dies konnte ihn zu Zusätzen und Änderungen veranlassen, die den Zusammenhang des Originals störten.

II 86 wird davon ausgegangen: Das glückliche Leben muß ganz in der Macht des Weisen stehen, es muß ein dauerndes sein: si amitti potest, beata non est. Vorher ist aber schon gesagt: id primum videamus, beate vivere vestrum quale sit. Und in § 89 wird diese Frage beantwortet: in voluptate corporis (addam, si vis, animi, dum ea ipsa, ut vultis, sit ex corpore) situm est vivere beate. Quid? istam voluptatem perpetuam quis potest praestare sapienti? Man sieht, das schließt sich direkt an die Fragestellung an, die 86—87 a behandelt ist. Dazwischen aber schiebt sich ein Abschnitt ein, der mit 87 b At enim, quem ad modum tute dicebas, ... beginnt. Es wird darin auf I 63 direkt Bezug genommen: Epikur behauptet, ein kurzes Leben bringe ebensoviel Lust wie ein langes Leben, die Dauer habe keinen Einfluß. Damit aber steht in Widerspruch die Begründung seiner Lehre auf Lust; wer auf Tugend alles baut, der kann so etwas behaupten, nicht aber Epikur. Dieser Einwand konnte wohl von stoischer Seite etwa gemacht werden, und man könnte daran weiter keinen Anstoß nehmen. Wohl aber macht Schwierigkeit die Verbindung dieses Gedankens mit dem vorhergehenden. Man darf sich durch die scheinbare Ähnlichkeit des Gedankens nicht täuschen lassen. Der Zusammenhang, wie er nach dem Texte gefaßt werden muß, wie ihn auch Lörcher S. 62 formuliert, ist der: Das Glück muß dauernd sein. Epikur aber behauptet, die Dauer sei kein wesentlicher Bestandteil der Glückseligkeit, eine kurze Lust bereite so viel Lust wie eine lang dauernde. Cicero wird tatsächlich in dieser Weise den Zusammenhang gefaßt wissen wollen. Aber sind denn diese Behauptungen richtig? Bestreitet denn Epikur mit dem in I 63 angeführten Ausspruch, daß die Dauerhaftigkeit ein wesentlicher Bestandteil des Glückes ist? Im Gegenteil, auch Epikur ist stets der Meinung, der Weise besitze immerfort das Glück; er

schildert das Ideal des Weisen als das eines Mannes, der immerfort im Glücke ist; alle körperlichen Leiden und Schmerzen können der Dauer seines Glückes nichts anhaben, keine Betrübnis und Angst hindert ihn, er ist auch gewappnet gegen die Todesfurcht: so besitzt er dauernd das Glück. So soll eben der in I 63 angeführte Ausspruch die immerwährende Dauer des Glückes beim Weisen garantieren: Optime vero Epicurus, quod exiguam dixit fortunam intervenire sapienti, maximasque ab eo et gravissimas res consilio ipsius et ratione administrari, neque maiorem voluptatem ex infinito tempore aetatis percipi posse, quam ex hoc percipiatur, quod videamus esse finitum (κ. δ. 19 u. 21). Damit soll der Weise gegen alle Todesfurcht gewappnet sein, welche ihn in seinem Glücke stören könnte. Es ist deutlich, daß Cicero II 87 diesen Ausspruch so drehte, als wollte Epikur sagen, die Dauer des Glückes sei unwesentlich: negat Epicurus ne diuturnitatem quidem temporis ad beate vivendum aliquid afferre. Das ist aber offenbar ein glattes Mißverständnis, wenn man dies in dem Sinne meint, in dem es dem ganzen Zusammenhang zufolge hier nur gemeint sein kann. Anlaß dazu war der vorher ausgesprochene Gedanke, das Glück müsse dauernd sein; Cicero, der auf die Darstellung im 1. Buche Bezug nehmen wollte, benutzte die scheinbare Ähnlichkeit des Gedankens von I 63 in dieser mißverstandenen Weise. Die einzige Möglichkeit, das Ganze in den Zusammenhang einzufügen, wäre die, wenn so die Darstellung wäre: „Epikurs Weiser besitzt nicht dauerndes Glück, weil dies stets gestört wird durch den Gedanken an den Tod und die kurze Dauer unserer Lebenszeit. Darüber hilft seine Überlegung nicht hinweg, daß in der Kürze der Lebenszeit ebensoviel Lust genossen wird, wie in einer ewig dauernden. Er kann somit seine eigenen Behauptungen nicht aufrechterhalten".

Auch im folgenden zeigen sich natürlich im einzelnen Spuren der Überarbeitung Ciceros, so sind die endlosen Fragen und Ausrufe in 93 sicher Formgebung Ciceros, keine wörtliche Übersetzung; auch sind natürlich Beispiele und Zitate (Philoktet 94) eingefügt. Der Zusammenhang des Originals ist aber erst wieder gestört durch den Exkurs 96—103. Es wird mit dem uns bekannten Vorwurf der inconstantia eingeleitet: audi, ne longe

abeam, moriens quid dicat Epicurus, ut intellegas facta eius cum dictis discrepare, der im folgenden immer wiederkehrt, 98: sed quid tibi dicendum oblitus es. 99: nihil ... congruens et conveniens decretis eius reperietis. Ita redarguitur ipse a sese ... 100 quamquam ea (epistula) cum summa eius philosophia nullo modo congruebat ... 102 haec non eius erant ... Wir haben bereits 70—81 gesehen, wie dort eben dieser Gesichtspunkt maßgebend war. Das Material hat sich Cicero irgendwoher verschafft. Vielleicht war es in anderm Zusammenhange in der Vorlage des jüngeren Epikureers enthalten, dessen Buch er in fin. I exzerpierte.

Auch von § 107 ist es wahrscheinlich, daß er in dieser Form nicht im Zusammenhang des Originals stand: „Wie wollt ihr alle geistige Lust auf körperliche zurückführen?“ In § 113 (ad altiora nati sumus) wird eben dieser Punkt organischer im Zusammenhang verarbeitet.

In 108 finden wir wie in 87 eine direkte Bezugnahme auf die Ausführungen des 1. Buches (108: Quod vero a te disputatum est). Es sind dies die einzigen zwei Stellen dieser Partie, in denen eine direkte Bezugnahme stattfindet, und wir können gerade an diesen beiden Stellen finden, daß sie den Gedankengang unterbrechen.

Der ganze etwas pathetische Ton von 109—115 wird wohl auch ein oratorisches Pathos Ciceros sein. Die Gedanken stammen freilich alle von Antiochus und haben alle, wie wir gesehen haben, im 5. Buche ihre Parallelen.

Der Schluß aber 116—118 bringt wieder eine Gegenüberstellung von voluptas und virtus, einen Gesichtspunkt, der schon im vorhergehenden (insbes. 51—70) weite Partien beherrschte (vgl. 116 mit 60, 67; 118 mit 69).

Die ganze Partie 86—115 stammt somit zwar aus Antiochus. Doch haben wir auch hier besonders im ersten Teile bis 109 durchaus keine wörtliche Übersetzung vor uns, sondern Cicero verarbeitet auch hier das Material in seiner Weise. Insbesondere scheint mir der originale Zusammenhang des ersten Teiles (86—108) mit dem zweiten durchaus unwahrscheinlich und unerweisbar.

Überblicken wir sämtliche Originalreste dieses Buches, die aus Antiochus stammen, so müssen wir gestehen, daß es uns nicht möglich ist, den Zusammenhang zwischen diesen Resten herzustellen. Andererseits glaube ich gezeigt zu haben, daß alle diese Reste einem größeren Zusammenhang bei Antiochus entnommen sind und wir einigermaßen sichere Spuren haben, um jeweils den originalen Zusammenhang vermuten zu können. Fassen wir das Resultat der Untersuchung zusammen, so ergibt sich folgendes:

1. Die Gesamtanlage vom 2. Buch de fin. ist nicht etwa wie de fin. I einer einheitlichen griechischen Vorlage entnommen, sondern stammt von Cicero, der das 2. Buch, soweit es möglich war, an die Darstellung des ersten anpaßte. Eine vollkommen getreue Anpassung war aus dem Grunde nicht möglich, weil Cicero auch hier griechisches Material verarbeitet, das zum größten Teil aus Antiochus stammt.

2. Es ist aber nicht möglich, aus den Originalresten einen einheitlichen Zusammenhang herzustellen. Wir sind vielmehr berechtigt anzunehmen, daß dies aus Antiochus genommene Material keine einheitliche Widerlegung der epikureischen Lehre in größerer Ausführlichkeit bildete, sondern dort in weiterem Zusammenhang, den wir noch zum Teil erkennen können, verwertet war.

3. Ist auch noch im einzelnen anderes griechisches Originalgut verarbeitet (45—47 Zitat über das honestum, 96 Brief und Testament Epikurs), von dem wir nicht mit Sicherheit ausmachen können, woher es genommen ist.

Aus diesem Resultat läßt sich ersehen, wie wenig eigentlich damit gesagt ist, wenn wir wissen, daß in diesem Buche einige Stellen sind, die auf Antiochus zurückgehen. Usener sagt schon in den Epicurea (praef. LXVI): umbram captes eamque fallacem si quaeras quem auctorem sequi Cicero voluerit, nisi simul quo modo sequatur, expresserit necne, explores. Wir müssen außer-

dem versuchen, eine Vorstellung von dem benutzten Original zu gewinnen, und die Frage stellen: Läßt sich aus den Originalresten ein einheitlicher Zusammenhang herstellen und ist dieser Plan der Anlage derart, daß wir ihn dem betreffenden Schriftsteller seinem ganzen philosophischen Standpunkt gemäß auch zutrauen dürfen?

Daß wir dabei nie zu vollkommen sicheren und absolut unanfechtbaren Resultaten gelangen werden, darf uns nicht abschrecken. Aber wir gehen sicherlich am wenigsten in die Irre, wenn wir die Einzelstücke nicht isoliert behandeln, sondern möglichst in den Zusammenhang des Gesamtbildes rücken. Hier kann auch berechtigte Kritik am sichersten einsetzen, und von hier aus läßt sich verhältnismäßig am ehesten eine gewisse Einigung erzielen.

Exkurs.

Das ethische Hauptwerk des Antiochus.

Ich war im vorhergehenden so oft genötigt, auf die Anlage des im 5. und 4. Buche de fin. vor allem benutzten ethischen Hauptwerkes des Antiochus Bezug zu nehmen, daß es zur Sicherung der obigen Resultate gut sein wird, auf die Anlage dieses Werkes in aller Kürze einzugehen. Wir haben bereits bei Besprechung von II 34 gesehen, daß Antiochus jene Ansicht in betreff des s. b. für die richtige hält, welche möglichst alle Teile des menschlichen Wesens berücksichtigt (fin. IV 36); die von Sokrates ausgehende akademisch-peripatetische Ethik sei eine so universale, und von dieser wichen die Stoiker nur durch neue Bezeichnungen, nicht in der Sache ab.

Diese seine Ansicht zu begründen war die Tendenz seines ethischen Hauptwerkes, und dadurch ist die Anlage seines Werkes in den Hauptzügen gegeben. Der erste Teil war der historischen Kritik gewidmet; ob dabei auch die logischen und physikalischen Probleme berührt wurden, ähnlich wie wir es in der Einleitung zu den Ac. post. sehen, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen.

Es sind dort, obwohl in jenem Werke nur das logische Problem besprochen wird, kurz auch die physikalischen und ethischen Ansichten der einzelnen Philosophen angeführt. Aus diesem Zusammenhang stammt jedenfalls auch die kurze Kritik über die epikureische Philosophie, die wir fin. I 17—23 vor uns haben. Jedenfalls gibt uns die Ac. post. den besten Begriff von der Art der historischen Einleitung bei Antiochus. Wir sehen aus de fin. II 34 ff. u. V 16 ff., daß er sich dabei an die Einteilung des Carneades anlehnt, die, wie Ac. II 138 zeigt, von Chrysipp schon vorgebildet war. Über die Breite dieser Einleitung haben wir im einzelnen keine rechte Vorstellung, sie wird wohl ähnlich wie die Vorlage der Ac. post. gewesen sein. Aber den Abschluß dieser Einleitung können wir noch mit Sicherheit erkennen: II 38 u. V 23, die beide aus dem gleichen Zusammenhang stammen, zeigen den gleichen Abschluß: nach Ablehnung der übrigen Standpunkte bleiben die Stoiker und Akademiker übrig, die nur durch die Worte, nicht in der Sache auseinandergehen. Diesem Nachweis war nun der Hauptteil des Buches gewidmet und zwar in der Weise, daß zuerst die Lehre der „Alten" dargestellt war (fin. V 24—72), darauf aber der Nachweis erbracht war, daß Zenon keinen Grund hatte, von dieser Lehre der „Alten" abzuweichen. Dieser Teil bildete die Hauptvorlage zu fin. IV.

Lörcher (S. 127) glaubt, die Vorlage des 4. Buches habe unmittelbar v o r V 23 gestanden. Auf IV 36 (at vero illa (sc. sententia) perfecta atque plena eorum, qui cum de hominis s. b. quaererent, nullam in eo neque animi neque corporis partem vacuam tutela reliquerunt) soll sich glatt schließen V 23: igitur instituto veterum, quo etiam Stoici utuntur, hinc capiamus exordium.

Es kann aber leicht gezeigt werden, daß diese Anordnung ganz unmöglich ist: nicht vor V 23 war die Vorlage des 4. Buches eingeschaltet, sondern erst nach V 73. Denn fin. IV 16—18 bietet nichts anderes als ein dürftiges Exzerpt der Darstellung V 24—72. Es genügt eine kurze Gegenüberstellung.

fin. IV 16—18.	
1. Jedes Wesen hat das Bestreben, sich selbst zu erhalten.	fin. V 24—33.

2. Das Wesen des Menschen besteht aus Leib und Seele. Beider Güter sind um ihrer selbst willen zu erstreben, doch besteht ein Unterschied im Wertverhältnis.

fin. V 34—40.
46—47.
48—54.

3. Die Güter der Seele sind dem Keime nach in uns gelegen: aus der Liebe des Erzeugers zum Erzeugten entspringt die Wurzel aller Tugenden, die Gerechtigkeit. Von hier aus erweitern sich die Güter über den einzelnen hinaus und entstehen die sittlichen Tugenden.

fin. V 59—64.

26—36: In der Schätzung der Tugend sind wir einig und eigentlich auch in der Wertschätzung der körperlichen Güter. Wir gehen also von gemeinsamer Grundlage aus: wir geben zu, daß die äußeren Dinge Kleinigkeiten sind, aber sie sind doch etwas. Der Mensch besteht aus Leib und Seele und er muß auf beide Teile Rücksicht nehmen.

V 69—72: Wenn die körperlichen Güter auch nur geringen Wert haben, ihnen allen abzusprechen ist eine Gewaltsamkeit: das heißt die Grundlage vergessen, von der man ausgegangen ist.

Diese Einseitigkeit haben sich auch andere Philosophen zuschulden kommen lassen: die einen tun, als ob der Mensch nur Körper wäre, die andern tun, als ob die Seele etwas Körperliches wäre, und fügen zur Tugend Schmerzlosigkeit, andere berücksichtigen nur einen Teil der Seele, Herillus das Erkenntnisvermögen.

V 72: Hinc ceteri particulas arripere conati suam quisque videri voluit afferre sententiam:

V 73—74: Herillus berücksichtigt nur das Erkenntnisvermögen, weil Aristoteles und Theophrast dies besonders hervorgehoben haben.

Aristo hält das fest, daß alles außer der Tugend wenig Wert hat.

Hieronymus nimmt Schmerzlosigkeit, weil die Unsrigen diese unter die naturgemäßen Dinge rechnen.

Callipho-Diodor fügen zur Lust und Schmerzlosigkeit das Sittliche.

Die Stoiker aber haben die Philosophie der Alten ganz übernommen: nomina tamquam rerum notas mutaverunt.

52—73: Ad summam ea, quae Zeno aestimanda et sumenda et apta naturae esse dixit, eadem illi bona appellant, vitam autem beatam illi eam, quae constaret ex iis rebus, quas dixi, aut plurimis aut gravissimis (60). Die vita beata der Stoiker und der Peripatetiker wurde in der Vorlage zum Schluß wohl einander gegenübergestellt (daraus fin. II 86—108).

Schluß: Die Stoiker können die vita beata folgerichtiger behaupten als Antiochus (fin. V 79 ff.) (vgl. meine Ausführungen S. 60).

Diese Gegenüberstellung genügt, um zu zeigen, wie beide Darstellungen in fin. IV u. V sich im Zusammenhang ergänzen. fin. IV 16—18 finden wir ein kurzes Exzerpt der ausführlichen

Darstellung V 24—72, IV 26—36 aber eine breitere Ausführung der in V 69—72 nur angedeuteten Gedanken; in V 73—74 ein Stück, das sich unmittelbar an IV 36 anschließt. Wir sehen daraus deutlich, wie Cicero Originalstücke nach Belieben in einem Falle kürzt, im andern mehr davon gibt, im allgemeinen aber nach dem eben erforderten Zweck die Partien am breitesten exzerpiert, welche für seine Darstellung (Widerlegung der Stoa oder Darstellung der peripatetischen Lehre) am geeignetsten sind. Wir können nicht sagen, Buch 4 ist vor Buch 5 gearbeitet, sie sind eben gleichzeitig in Rücksicht aufeinander entstanden. Bei dieser Gelegenheit wird sich Cicero auch das Material zum 2. Buch zurechtgelegt haben. Man sieht hier deutlich, wie jenes Werk des Antiochus so recht der Ausgangspunkt ist für die Bearbeitung der Bücher de finibus, genau wie die logische Abhandlung zu den Academica Anlaß war.

Antiochus hat also nach allem, was sich aus den dürftigen Resten bei Cicero erkennen läßt, nicht zuerst die Abweichungen der Stoa behandelt und dann die Lehre der „Alten" dargestellt, sondern ganz naturgemäß zuerst das Lehrgebäude der „Alten" vorgeführt (V 23 igitur instituto veterum, quo etiam Stoici utuntur, hinc capiamus exordium) und dann die Frage vorgelegt: Wir stimmen in den Grundlagen überein, wo liegen die Gründe, die Zenon veranlaßten, davon abzugehen?

Ich möchte noch auf eine Stelle im 4. Buch hinweisen, die vollkommen klar ersehen läßt, wie das 4. Buch in manchem den Zusammenhang des 5. Buches voraussetzt. fin. IV 26 lesen wir: Age nunc isti doceant, vel tu potius (. . .), quonam modo ab isdem principiis profecti efficiatis, ut honeste vivere (. . .) s. b. sit, et quonam modo aut quo loco corpus subito deserueritis omniaque ea, quae, secundum naturam cum sint, absint a nostra potestate, ipsum denique officium.

Das Verständnis der letzten Worte ipsum denique officium kann einige Schwierigkeit machen. Lörcher meint S. 124[1], die Worte seien ein Mißverständnis, und er übersetzt so: wie kommen sie (die Stoiker) dazu, alles was mit dem Körper zusammenhängt, plötzlich beiseite zu legen, und ebenso alle Dinge, die nicht in

unserer Macht stehen, sondern von der Natur abhängen, [als Pflicht zu erklären].

Der Sinn dieser Worte aber wird sofort verständlich, wenn wir V 69 hiermit vergleichen: Quomodo igitur, inquies, verum esse poterit omnia referri ad s. b., si amicitiae, si propinquitates, si reliqua externa summo bono non continentur? Hac videlicet ratione, quod ea, quae externa sunt, iis tuemur officiis, quae oriuntur a suo cuiusque genere virtutis.

Also, das was außerhalb unserer Macht liegt, hat wohl Bezug auf das s. b., insofern es durch die Pflichten, die wir haben, ein Mittel wird zur Tugendübung. So ist auch IV 26 zu verstehen: wie kommen sie dazu, alle Dinge, die nicht in unserer Macht sind, beiseite zu werfen und damit sogar das Material der Pflicht (da ja die äußeren Dinge uns Ursachen der Pflicht sind)? Er will sagen: alles muß in das s. b. einbezogen werden, auch die äußeren Dinge, die ihr Stoiker doch sonst als Pflicht einbezieht. Warum laßt ihr sie dann bei Bestimmung eures s. b. ganz außer acht.

Man sieht, die Stelle IV 26 setzt den Zusammenhang von V 69 voraus, wenigstens zum vollen Verständnis. Doch ist das nur eine Einzelheit. Wir haben aus dem Vergleich von fin. IV und V den originalen Zusammenhang deutlich ersehen. Den Schluß aber bildete vermutlich die Erörterung des Problems der vita beata, und Antiochus zeigte hier, wie er auf seinem Standpunkt den stoischen und peripatetischen Forderungen gerecht werden könne (vgl. S. 60 ff.).

Die Tendenz des antiocheischen Werkes ist also eine viel speziellere, als Hirzel (II S. 656) meint: Nicht durch eine Kritik der epikureischen und stoischen Lehre bahnt er sich den Weg zur Darstellung seiner eigenen Lehre, sondern er führt nach Ablehnung aller anderen Ansichten den Nachweis, daß die Lehre der „Alten“ die gemeinsame Grundlage für die akademisch-peripatetische und stoische Lehre ist, und daß Zenon keinen rechten Grund hatte von dieser Lehre abzugehen und durch neue Namen sich ein neues System zu schaffen, wo sie sachlich doch dasselbe meinen. Es kann daher auch de fin. V 72 nicht, wie Lörcher S. 119 meint, den Schluß dieses Werkes bilden,

sondern es folgte eben hier noch der andere Hauptteil, der Nachweis, daß Zenon keinen Grund hatte, von dieser vorher fixierten Lehre der Alten abzugehen.

Die Kritik der epikureischen Lehre im 1. B. de fin.

Hier dürfte der rechte Platz sein, die kurze vorläufige Kritik der epikureischen Lehre fin. I 17—26 zu besprechen. Die Quellenfrage hat bereits Hirzel II S. 658 ff. in einwandfreier Weise gelöst. Es kann nur Antiochus in Betracht kommen. Entscheidend ist die inhaltliche Übereinstimmung besonders von § 18 mit Ac. I 6 u. 24 (vgl. Lörcher S. 77), wo Epikur der Vorwurf gemacht wird, er unterscheide nicht zwischen Stoff und Kraft. Für uns ist die ganze Partie deshalb besonders interessant, weil wir des Antiochus Standpunkt zur epikureischen Philosophie genau ersehen. Die ganze Stelle stammt höchstwahrscheinlich aus einer historischen Einleitung, wie sie Antiochus seinen Werken gern vorausschickt. Sein philosophischer Standpunkt erklärt uns dieses historische Interesse. Ob sie in der Einleitung zum ethischen oder logischen Hauptwerk stand, können wir nicht mehr entscheiden. In der Physik macht er ihm den Vorwurf (17—21), seine Lehre sei nicht originell (Democriti tota sunt), er verschlechtere nur die Lehre Demokrits und dabei wage er noch Demokrit zu schelten. In der Logik sei er völlig bankrott, er lege alle Entscheidung in die Sinne und zeige nicht: quomodo efficiatur concludaturque ratio (22).

In der Ethik ist auch sein Prinzip nicht originell (Aristipp und die Kyrenaiker haben ihre Lehre besser begründet). Außerdem ist aber das ganze Prinzip eines Menschen unwürdig. Ad altiora nati sumus (23—26).

Diese Stellung des Antiochus zur epikureischen Philosophie stimmt durchaus zu den Resultaten, die wir betreffs des 2. Buches de fin. fanden. Er weist Epikur keine selbständige Stellung zu, sondern behandelt ihn im Anschluß an andere Philosophen, Demokrit und Aristipp. Es ist bei diesem Standpunkt verständlich, wenn er ihm auch keine ausführliche Widerlegung widmet, sondern ihn mit gelegentlichen mehr oder minder ausführlichen Bemerkungen kritisiert.

Auffallend ist die Breite bei der Kritik der Physik und die Kürze bei der Logik wie Ethik. Gewiß wird Antiochus bei den letzten beiden Punkten mehr ausgeführt haben. Aber das Argument, das Cicero anführt: non, quo modo efficiatur concludaturque ratio, tradit, ist ein sachlich so zutreffendes Argument, daß es Cicero unmöglich „aus den Fingern gesogen" haben kann, wie Lörcher S. 78 meint; gerade Epikur vernachlässigt in seinem Kanon die Erklärung der logischen Operationen, die über die bloße Wahrnehmung hinausführen.

Vielleicht hat Cicero Gedanken, die bei Antiochus in diesem Zusammenhang standen, im 2. Buche erst verwertet (vgl. fin. I 23 mit fin. II 113, auch fin. I 25 mit fin. II 115).

3. Kapitel.

Die Bemerkungen über Epikurs Philosophie in den Tuskulanen

(Buch II, III und V).

Auf die Bücher de finibus folgten rasch, wie div. II 2 ersehen läßt, die tuskulanischen Gespräche: Totidem subsecuti libri Tusculanarum disputationum res ad beate vivendum maxime necessarias aperuerunt. Diese sehr enge zeitliche Aufeinanderfolge macht auch die enge Verwandtschaft des hier und dort über die epikureische Philosophie Gesagten begreiflich. Fast alle Partien in den Tuskulanen, die mit der epikureischen Philosophie sich beschäftigen, erscheinen als von Cicero eingelegte Exkurse, die in freier Weise das Material verwerten, das wir auch in den Büchern de finibus verarbeitet finden.

Ich kann mich hier kürzer fassen, da die klaren Untersuchungen von Pohlenz (Hermes 41 S. 321 ff. u. 44 S. 23 ff.) mich wenigstens für Buch 2 u. 3 der Arbeit überheben, die konstruktive Stellung der Partien über Epikur erst herauszuarbeiten. Pohlenz weist in überzeugender Weise nach, daß diese Partien den Zusammenhang unterbrechen und von Cicero eingefügt sind.

So im 2. Buch (Hermes 44 S. 23 ff.): 16—18 ein störender Einschub aus fin. II 92 (vgl. Pohlenz S. 24 [2]). 16: quod huic of-

ficium, quae laus, quod decus erit tanti, quod adipisci cum dolore corporis velit, qui dolorem summum malum sibi esse persuaserit? Dasselbe Motiv in II 44: quos nisi redarguimus, omnis virtus, omne decus, omnis vera laus deserenda est (vgl. off. I 5, III 117; fin. II 31, 72, 117, 85; ein immer wiederkehrender Vorwurf!).

tusc. II 19 u. 33 führt er Philoktet an wie fin. II 94, vgl. auch tusc. II 55 Philocteteus ille clamor.

tusc. II 44 stammen die Einzelheiten aus fin. II 93—105 (vix satis constanter! Wie soll man den Schmerz überwinden können, wenn er s. m. ist?).

Im 3. Buche (Hermes 41 S. 321 ff.) haben wir ein treffliches Beispiel von Ciceros Arbeitsweise, das recht geeignet ist, die Resultate zu bestätigen, die wir in fin. II fanden. Inmitten der nach festen Gesichtspunkten gegliederten Disposition ist 28—50 eine Partie in „vollkommener Unordnung", d. h. wir finden aneinander gereihte Assoziationen, eine typische Kompositionsweise Ciceros, wie wir sie in fin. II öfter beobachten konnten. Es ist dies hier eine weitschweifige Erörterung über den Hedonismus Epikurs, bei dem das Thema völlig aus den Augen verloren wird und das Wesentliche, was man erwarten sollte, die Widergung der epikureischen Lehre über das Wesen der λύπη, überhaupt nicht gebracht wird (vgl. Pohlenz S. 329).

Die Stelle ist aber auch inhaltlich sehr interessant, da sie uns Ciceros persönliche Stellungnahme zur epikureischen Philosophie, wie wir sie auch im 2. Buche de fin. wahrnehmen konnten, gleichsam zusammenfassend vorführt.

Der Exkurs geht aus von einer Betrachtung der Heilmittel des Kummers. Epikur verwirft die praemeditatio als Trostmittel; als Heilmittel betrachtet er zwei Dinge:

1. Abwendung der Seele von dem Gedanken an Beschwerden.
2. Erinnerung an genossene Lust (33).

34 u. 35 werden zunächst beide Punkte zurückgewiesen. Dann beginnt Cicero seine Gedanken vorzubringen über die voluptas: an welch unwürdige Güter rätst du mir, mich zu erinnern. Diceres aliquid, et magno quidem philosopho dignum, si ea bona esse sentires, quae essent homine dignissima (vgl. fin. I 23, II 12, 60, 67, 75, 107, 114).

Wie wenig die epikureische voluptas mit der dignitas des Menschen sich verträgt, ist 36—46 ausgeführt.

Zunächst ein Lobpreis auf die vier Kardinaltugenden in 36, abschließend 37: ad haec bona me si revocas, Epicure, pareo ... sed traducis cogitationes meas ad voluptates. Quas? Corporis, credo ... Num quid est aliud? rectene interpretor sententiam tuam? Solent enim isti negare nos intellegere, quid dicat Epicurus.

Darin also besteht die Unwürdigkeit der voluptas. Epikur kennt nur eine, welche auf den Körper bezogen wird (vgl. fin. II 106—107; N. D. I 111 ff.; tusc. V 73).

Charakteristisch ist auch die Verteidigungsposition, die Cicero immer einnimmt, wenn er Epikur diesen Vorwurf macht vgl. N. D. I 113: proferrem libros si negares; fin. II 20: atque ibi hoc dicit, ubi omnis eius est oratio de summo bono, so auch hier Tusc. II 38 und besonders 41: in eo quidem libro, qui continet omnem disciplinam tuam (fungar enim iam interpretis munere, ne quis me putet fingere): also überall die besondere Versicherung, es sind dies Epikurs eigene, an entscheidender Stelle gebrauchte Worte!

Diese ständig eingenommene Verteidigungsstellung ist psychologisch sehr wohl erklärlich; — man braucht da gar nicht wie Lörcher a. a. O. S. 55 daran zu denken, daß hier tatsächlich heftige Kontroversen mit epikureischen Freunden stattgefunden haben —; sie entspringt dem instinktiven Gefühl, daß er Epikur eigentlich mit diesem Vorwurf doch irgendwie unrecht tut, daß es nicht erlaubt ist, den abstrakten Lustbegriff Epikurs immer gleich mit der konkreten obscena voluptas zu vertauschen, wie es Cicero so gerne tut. Er ist sich aber selbst dieser Sache nicht ganz klar bewußt, er tut das nicht mit voller Absicht, aber er fühlt doch das Bedenkliche seines Standpunkts; daher diese ständige Versicherung. Es beruht dies ohne Zweifel auf einem gewissen Mangel der Abstraktionsfähigkeit, und man kann mit Interesse beobachten, wie weit hier Cicero von Seneca absteht, der dial. VII ad Gall. de vita beata c. 13, 1 das Wort spricht: voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur, et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati: iubet illam parere naturae. Bei Cicero dagegen stellt sich dafür mit Vorliebe die konkrete Bedeutung der „obscena voluptas“ ein

(tusc. III 41 u. 46, V 94; de fin. II 7, 20, 23, 29, 30, 64; N. D. I 111; or. in Pis. 69). Er spricht fin. II 12 von der voluptas als der meretrix im Kreise der Tugenden, II 60 satisne ergo pudori consulat, si quis sine teste libidini pareat, fin. II 68 at cum tuis cum disseras multa sunt audienda etiam de obscenis voluptatibus.

Und da Cicero innerlich den Mangel seiner Auffassung bis zu einem gewissen Grade fühlt, lesen wir immer auch an diesen Stellen, wie in tusc. III 38, von der unsere Beobachtungen ausgingen: ich soll nicht verstehen, was ihr unter voluptas meint.[1])

Und gleichsam zur Sicherung der eigenen Behauptung folgt dann fast immer: man kann Epikur freilich nicht verstehen, wenn er mit einem Worte zwei ganz verschiedene Dinge bezeichnet (vgl. fin. II 9, 16, 20, 31). Diesen Vorwurf der Inkonsequenz, den wir aus dem 2. Buche de finibus so genugsam kennen, finden wir auch hier. Ähnlich wie fin. II 69 auf das rhetorische Pathos über die obscena voluptas folgt auch hier 46 b die Einlenkung: dicit aliquis, quid ergo! An Epicurum existimas ista voluisse, aut libidinosas eius fuisse sententias?, und wie fin. II 70 folgt: itaque, ut saepe dixi, de acumine eius agitur non de moribus.

Mit dieser Formel hat er seine Sicherheit wiedergewonnen, und es bricht in ihm der aus der philosophischen Rhetorenschule mitgenommene Bildungsstolz hervor. Mit einer gewissen Souveränität blickt er herab auf Epikur, den Verächter der Dialektik.[2])

So weist er auch hier tusc. III 47 mit einer gewissen Selbstgefälligkeit auf logische Fehler hin: paucis verbis tria magna peccata, ähnlich wie in fin. II 26, tusc. V 93, wo er mit Überlegenheit die epikureische Einteilung der cupiditates tadelt, oder wie er N. D. I 70 und Ac. II 97 Epikur schilt, weil er den Satz vom Widerspruch nicht anerkennen will.[3])

---

[1]) vgl. fin. II 75 hoc enim identidem dicitis, non intellegere nos, quam dicatis voluptatem; fin. II 12 itaque frequenter dici solet a vobis, non intellegere nos, quam dicat Epicurus voluptatem; tusc. III 49 und auch an andern Stellen.

[2]) fin. I 22, III 2. Auch III 40 ist auf epikureische Philosophen gemünzt: nullis partitionibus, nullis definitionibus utuntur ipsique dicunt ea se modo probare, quibus natura tacita assentiatur.

[3]) Nebenbei bemerkt, in beiden Fällen besteht der Tadel zu Unrecht. Die verlangte Einteilung der cupiditates findet sich im 3. Briefe (Diog. X 127

Dann folgt tusc. III 48, 49 die Reihenfolge der Punkte, in denen Epikur seine inconstantia zeigt:

1. negat iucunde posse vivi, nisi cum virtute vivatur (vgl. fin. II 51, I 57, II 70);
2. negat ullam in sapientem vim esse fortunae (vgl. fin. II 89, I 63;
3. tenuem victum antefert copioso (vgl. fin. II 90);
4. negat ullum esse tempus, quo sapiens non beatus sit (vgl. fin. II 86 ff.).

Der Refrain aber lautet: omnia philosopho digna, sed cum voluptate pugnantia, wie im 2. Buch de fin.

Den Abschluß bildet eine prägnante Zusammenfassung der persönlichen Ansicht Ciceros: ita credo de honore aut de dignitate contendimus. Mihi summum in animo bonum videtur, ille autem in corpore, mihi in virtute, illi in voluptate. Damit faßt er die Punkte zusammen, die ihn zu einem unerbittlichen Gegner Epikurs machen: dignitas et virtus Romana. Es folgt in 51 ein weiteres Argument, das bestimmend auf Ciceros Urteil Einfluß hatte: im öffentlichen Leben getraust du dich nicht, das Wort voluptas in den Mund zu nehmen (vgl. fin. II 74, IV 21, 22, V 89).

Ich benutzte den Einschub im 3. Buch der Tuskulanen, um die Züge hervorzuheben, welche uns von Ciceros persönlicher Stellungnahme zur epikureischen Philosophie ein Bild geben. Es ist das gleiche Bild, das wir auch in fin. II gewonnen haben und zu dem die Stellen im 5. Buche der Tuskulanen nichts wesentlich Neues hinzubringen.

Us. 62, 8), ein ganz sicheres Zeichen, daß Cicero den Brief nicht kannte oder mindestens, daß er ihn nicht gegenwärtig hatte; sodann ist die Leugnung des Satzes vom Widerspruch bei Epikur anders gemeint, als Cicero es versteht (vgl. Zeller III⁴, 1 S. 441). Es kontrastiert mit diesem Tadel scharf die offenbar einem griechischen Original entnommene Stelle de fato 21: hic primum si mihi libeat assentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam, eam plagam potius accipiam, quam fato omnia fieri comprobem; illa enim sententia habet aliquid disputationis, haec vero non est tolerabilis. Dazu vergleiche man etwa N. D. I 70 ... totum hoc, „aut etiam aut non“ negavit (sc. Epicurus) esse necessarium, quo quid dici potuit obtusius.

Buch V.

Auch das Material, das im 5. Buch über Epikur sich findet, ist von Cicero in den Zusammenhang eingeschoben, und es kehren zum Teil die gleichen Bemerkungen wieder, die wir bisher besonders in tusc. III schon gefunden haben.

Völlig klar ist dies bei dem kleinen Exkurs in 26; nachdem vorher die constantia der Stoiker, weil sie den Tugendhaften in jeder Lage glücklich nennen, gelobt ist, knüpft Cicero an den Gedanken der constantia an: an malumus Epicurum imitari? qui multa praeclare saepe dicit; quam enim sibi constanter convenienterque dicat, non laborat, und dann folgen die konventionellen Einzelpunkte virtus — voluptas, sapiens und fortuna, und nochmals 31: quid est enim, quod minus conveniat, quam ut is, qui vel summum vel solum malum dolorem esse dicat, idem censeat „quam hoc suave est" tum, cum dolore crucietur, dicturum esse sapientem?

Die Hauptstelle über Epikur aber findet sich in die Schlußpartie 83—121 eingefügt. Diese erweist sich im ganzen als ein Anhang an die Hauptuntersuchung, ob die Tugend zum glücklichen Leben genüge. Cicero wendet sich im zweiten Teil gegen die Peripatetiker, welche der Tugend zwar den Haupteinfluß einräumen, aber zum vollkommen glücklichen Leben auch die äußeren Güter fordern. In diesem Zusammenhang findet sich 73—75 der Gedanke, wenn schon Epikur, der im Schmerz das s. malum sieht, den Weisen unter allen Umständen glücklich nennt, warum sollen dies die Peripatetiker nicht zugeben?

Und dieser Gedanke bietet auch das Thema für die interessante Partie 82—120; angeknüpft ist sie an die vorhergehende Untersuchung durch 82 b, wo A. den Wunsch ausspricht: ... a te impetrarim lubenter, ut, ..., quod paulo ante Peripateticos veteremque Academiam hortari videbare, ut sine retractatione libere dicere auderent sapientis esse semper beatissimos, id velim audire, quem admodum his putes consentaneum esse id dicere.

Eine eigentliche Antwort aber erfolgt auf diese Frage nicht; vielmehr ist im folgenden diese Fragestellung ganz unvermerkt

anders gewendet: et quoniam videris hoc velle, ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus.

Darnach hat aber offenbar A. gar nicht gefragt. Es wird also hier ziemlich äußerlich eine Disputation des Karneades angehängt, der, wie wir aus der Stelle erfahren, gegen die Stoiker den Satz verteidigt, auch andere Schulen könnten die Behauptung aufrechterhalten, die Tugend genüge zur Glückseligkeit. Es folgt in diesem Zusammenhang die aus fin. II u. V bekannte Einteilung des Karneades, und daran ist die Erörterung angeknüpft 85: hi quid possint obtinere, videamus.

1. Die Peripatetiker können den Satz aufrechterhalten;
2. Diodor, der mit der honestas Schmerzlosigkeit, und
3. Calliphon, der voluptas damit verbindet. Gegen die Tugend stehen diese beiden weit zurück (87).

Reliqui habere se videntur angustius, enatant tamen:

1. Epikur (Lust);
2. Hieronymus (Schmerzlosigkeit);
3. qui Carneadeum illud curent defendere.

Epikur wird ausführlich behandelt 88—118. Über Hieronymus aber wird dann gesagt: Haec eadem, quae Epicurus, totidem verbis dicit Hieronymus.

In 119 wird dann abgeschlossen: Wenn schon jene Schulen den Satz aufrechterhalten, denen Tugend ein leerer Schall ist, was soll man denn von den Schulen sagen, die von Sokrates und Plato ausgegangen sind: die einen, welche den geistigen Gütern einen solchen Vorrang zuweisen, daß sie die äußeren Güter verdunkeln, die andern, welche diese nicht einmal für Güter halten und alles im Geiste beruhen lassen. Karneades hat schon entschieden, daß diese beiden Schulen sich bloß den Worten nach und nicht der Sache nach unterscheiden.

Wir haben damit in gewissem Sinne auch die Antwort auf die Frage, die zur Einleitung des ganzen Abschnittes gestellt war: Wie können die Peripatetiker folgerichtig behaupten: sapientes esse semper beatissimos?

Den Schlußsatz bildet: Wie die andern Philosophen den Satz behaupten können, mögen sie selbst sehen.

Uns interessiert zunächst die Partie über Epikur, die in 88—118 einen sehr breiten Raum einnimmt und offenbar sehr gekünstelt in diesen weiteren Zusammenhang eingearbeitet ist. Dafür bedarf es keines weiteren Beweises; die völlig unorganische Breite, mit der Epikur gegenüber allen andern behandelt ist, macht offensichtlich, daß Cicero eben diese Gelegenheit benutzt, um das Material, das er über den Weisen Epikurs besitzt, in den Zusammenhang einzuarbeiten. Es ist dies eine regelrechte Abhandlung über den epikureischen Weisen, die von Cicero mit reichlich eingefügten Beispielen überarbeitet wird, die aber, wie der wohlgegliederte Gedankengang schon vermuten läßt, in der Gesamtanlage einem griechischen Original entnommen ist.

1. 88 b, 89 a: Der Weise Epikurs fürchtet den Tod nicht und den Schmerz nicht (vgl. fin. I 40, I 62 ff., II 92—104). Zu tusc. V 89: Qui tandem isti grandiloqui (sc. Stoici) contra haec duo, quae maxime angunt, melius se habent quam Epicurus, vergleiche man fin. I 61: Igitur neque stultorum quisquam beatus neque sapientium non beatus. Multoque hoc melius nos veriusque quam Stoici (vgl. Diog. X 124 b bis 127 a = Us. 60, 15—62, 7).
2. 90—102 (Diog. 127 b—131 a = Us. 62, 7—64, 8): Epikurs Weiser ist mit Geringem zufrieden, da er die cupiditates naturae richtig einschätzt.

Cicero hält sich in der Ausführung wohl im ganzen an das vorliegende Original, aber im einzelnen ist die Anordnung sein Eigentum. Ein Vergleich mit der oben angeführten Stelle des 3. Briefes bestätigt dies.

Zunächst gibt ihm der tenuis victus Anlaß, gleich einige Beispiele anzuführen (90—92). Dann erst kommt er zur Einteilung der Begierden, die, wie Us. 62, 8 vermuten läßt, auch im Original zuerst behandelt waren (*ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ, αἱ δὲ κεναὶ, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον*). Daß ihm der Brief nicht vorlag, zeigt der Tadel an der Einteilung, die dort Epikur richtig

gibt. Die Parallelen im folgenden machen jedoch wahrscheinlich, daß das Original, das Cicero benutzte, auf den 3. Brief Epikurs oder auf ein ausführliches Werk Epikurs, von dem dieser Brief ein Auszug ist, zurückgeht.

94 übergeht Cicero einige Einzelheiten: hoc loco multa ab Epicureis disputantur eaeque voluptates singillatim extenuantur. Us. 63, 21, 64, 12 zeigen uns noch, daß hier im Original wohl mehr stand.

94: nam et obscenas voluptates, de quibus multa ab illis habetur oratio (!), facilis, communis, in medio sitas esse dicunt, ist eine Übersetzung von Diog. 130 (Us. 63, 21) . . . *τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστιν.* Interessant ist, wie er *εὐπόριστον* durch drei Ausdrücke wiedergibt, und daß sich in der Übersetzung das *φυσικὸν* in die obscenae voluptates verwandelt. Das Konkretum für das Abstraktum!

95 erscheint als Wiedergabe von Diog. 129 b (Us. 63, 1 ff.). 96 ist dagegen wohl von Cicero eingefügt: obwohl die Lust auf den Körper bezogen wird, ist die des Geistes größer. Vgl. tusc. V 75; fin. II 104, I 57.

Die weiteren Beispiele aber 97—102 werden wohl alle aus Ciceros Lesefrüchten stammen.

3. 103—105: Auch ignobilitas hindert den Weisen nicht; der Ruhm macht mehr Beschwerden als Glück. Zahlreiche meist schlecht passende Beispiele!
4. 106—109: Auch die Verbannung macht ihm nichts (mit zahlreichen, nichts beweisenden Beispielen).

Die Breite der Ausführung in beiden Punkten entspricht Ciceros Seelenstimmung, die Gesichtspunkte an sich können ja irgendwie in der Quelle vorhanden gewesen sein.

5. 110—117: Auch der Kummer der Seele und Schmerz des Leibes haben über den Weisen keine Macht. Selbst wenn ihm die Augen fehlen sollten, kann er mit den Ohren genießen. Und nicht in den Einzelsinnen ruht der Genuß, sondern im Geiste, und der kann auch ohne Auge und Ohr sich ergötzen.

112—117 ist dies in Beispielen ausgeführt. Zum größeren Teil werden auch hier diese von Cicero eingefügt sein.

6. 117: Als letzter Ausweg aber steht dem Weisen der Tod bereit: portus enim praesto est, aeternum nihil sentiendi receptaculum. Unerträglichem Schmerz entgeht er durch Flucht aus dem Leben (118).

Mit diesem echt epikureischen Bilde schloß auch das Original ab.

Über den weiteren Zusammenhang dieser Partie im Original haben wir einige sichere Anhaltspunkte. Ich habe bereits durch die oben zitierten Parallelstellen darauf hingewiesen, daß in fin. I 61 der epikureische Weise in derselben Kampfstimmung gegen die Stoa angekündigt ist wie tusc. V 89 (multoque melius nos veriusque quam Stoici heißt es in fin. 61; tusc. V 89 sind sie isti grandiloqui genannt).

Wir haben in fin. I gesehen, daß die Partie über den epikureischen Weisen zweimal exzerpiert ist, das erstemal sehr kurz in I 39 ff., in etwas erweiterter Form dann besonders 62—64. Aber auch diese Partie verrät in ihrer Anordnung, daß hier nicht der ganze Gedankengang exzerpiert ist, sondern nur einzelne Punkte herausgenommen sind (s. oben S. 16). Tusc. V 89—117 aber haben wir wohl ungefähr das Gedankengerippe, das an jener Stelle dem Original zugrunde lag. Es erscheint mir somit sehr wahrscheinlich, daß diese Partie aus den Tuskulanen in dem gleichen Original des jüngeren Epikureers seinen Platz hatte, das Cicero auch im 1. Buche de finibus benutzte.

Noch eine andere Beobachtung scheint mir dies Resultat zu stützen. Wir haben in fin. I beobachtet, daß der jüngere Epikureer, dem Cicero in fin. I folgt, die Neigung hat, Differenzpunkte, die in der Schule herrschen, im stoischen Sinne zu lösen (vgl. I 31 u. 66 ff.). Eine gleiche Beobachtung können wir in tusc. V 111 machen: Entbehrt einer, der blind ist, aller Genüsse? Cum quidam etiam disputent ceteras voluptates in ipsis habitare sensibus; quae autem aspectu percipiantur, ea non versari in oculorum ulla iucunditate, ut ea, quae gustemus, olfaciamus, tractemus, audiamus, in ea ipsa, ubi sentimus, parte versentur. In oculis tale nil fit; animus accipit, quae videmus. Es war dieser Punkt ein bei Epikur bestehender, unausgeglichener Widerspruch, der jüngeren Epikureern berechtigten Anlaß zu Meinungs-

verschiedenheiten bot.[1]) Der Epikureer hier folgt mit seiner Meinung: in oculis tale nil fit, animus accipit, quae videmus einer Ansicht, die auch die Stoiker vertreten.[2])

Es erscheint somit höchstwahrscheinlich, daß das in tusc. V eingefügte Material über den Weisen Epikurs aus der gleichen Quelle stammt, die auch in fin. I benutzt ist.

4. Kapitel.

Darstellung und Widerlegung der epikureischen Götterlehre.

A. Positive Darstellung (de natura deorum I 42—56).

Der positiven Darstellung geht vorher: 1. eine Polemik gegen die Stoiker 18—24, 2. eine historische Übersicht 25—42. Letztere ist ohne Zweifel eingeschoben (nach Hirzel I S. 4 u. 9 aus Philodem *περὶ εὐσεβείας*), erstere ein völlig klarer für sich bestehender Abschnitt, der offensichtlich griechisches Quellengut enthält. Die folgende Darstellung und Kritik nimmt auf die beiden Abschnitte weiter keinen Bezug. Wir beginnen darum gleich mit dem positiven Abschnitt in 42, der nach einer Überleitung in 43 ff. eine zusammenhängende Darstellung der epikureischen Lehre bringt.

Von diesem Abschnitt behauptet schon A. B. Krische (Die theol. Lehren griech. Denker, Göttingen 1840, S. 22), er sei von Cicero selbst zusammengestellt. Und neuerdings hat, freilich ohne näheren Beweis, Hoyer im Rhein. Museum 53 (1898) S. 50 ebenfalls diese Behauptung aufgestellt. Hirzel lehnt (I S. 12) Krisches Behauptung damit ab: Cicero müßte unter diesen Umständen ein sehr fleißiger Leser epikureischer Schriften gewesen sein; es setzt § 43 die Kenntnis des *κανών* voraus, § 45 gibt einen Spruch aus den *κύριαι δόξαι*, und § 49 ist eine dritte von beiden genannten verschiedene Schrift vorauszusetzen. Das steht in Widerspruch mit tusc. II 8, wo Cicero sagt: Epicurum et Metrodorum non fere praeter suos quisquam in manus sumit.

[1]) vgl. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu Demokrit, Straßburg 1897, S. 60.

[2]) vgl. Aetius, Plac. IV 23, 1; Armin, st. v. frg. III 231, 1, ebenso 233, 16.

Diesen Einwand wird jedenfalls der nicht gelten lassen, der wie Lörcher auch für fin. I eine direkte Benutzung Epikurs annimmt.

Ich will versuchen, die Disposition des Abschnittes klarzulegen, was um so notwendiger ist, als diese Erkenntnis uns behilflich sein wird, die Anlage der folgenden Kritik, die weniger zutage liegt, aufzudecken. Zur Entscheidung dieser Frage wird es gut sein, den Blick auf die Gesamtkomposition zu lenken. Zeigt sich hier eine einheitlich geordnete, zumeist sachliche Darstellung, dann werden wir entschieden geneigt sein, einen engen Anschluß an ein griechisches Original anzunehmen, zumal wenn vielleicht noch andere Wahrnehmungen diese Annahme unterstützen.

Vier Problempunkte sind es, die eigentlich jeder, der über die Gottheit spricht, behandeln muß:

1. existieren Götter?,
2. wenn ja, wie sollen wir uns diese vorstellen?,
3. kümmern sie sich um die Welt und
4. insbesondere, wie stehen sie zu den Menschen?

Mit der Beantwortung der 2. Frage hängt die Antwort auf die 3. und 4. Frage innerlich zusammen, und mehr oder weniger klar ist darum in jeder Theologie diese Gliederung eingehalten.

Diese Gliederung scheint auch die Grundlage für die Darstellung der epikureischen Lehre zu bilden. Zuerst sind in 45 und 46 die Punkte in zusammenfassender Weise behandelt:

1. deos esse, wir finden in uns die *πρόληψις* der Götter (44 a);
2. quales sint, zeigt ebenfalls die *πρόληψις*: selige, ewige Wesen;
3. als solche können sie kein negotium brauchen, sie kümmern sich um die Welt und die Menschen nicht;
4. als ewige, selige Wesen genießen sie unsere Verehrung wegen ihrer Vortrefflichkeit, bereiten uns aber durch ihre Neigung und ihren Zorn keinerlei Schwierigkeit; jede Furcht vor ihnen ist unbegründet (45).

Ad confirmandam opinionem werden nunmehr die letzten drei Punkte näher ausgeführt: a) (quales sint) die Gestalt der Götter (forma); b) ihr Verhältnis zu der Welt und zu den Menschen (vitae actio mentisque agitatio). Punkt 3 u. 4 hängen

innerlich eng zusammen, bilden eigentlich eine Einheit, und so können sie im folgenden zusammen behandelt werden. Zu beachten ist, daß der Gedanke, den ich abstrakt mit „Verhältnis zur Welt und zu den Menschen“ ausdrückte, hier konkret gegeben ist: vitae actio mentisque agitatio. Wir werden sehen, wie diese konkrete Ausdrucksweise später Mitschuld hatte, daß Cicero das Wesentliche des folgenden Zusammenhangs mißverstand.

a) Die Gestalt der Götter (46—50).
   Aus dem Begriff der Gottheit als seliger ewiger Wesen folgt:
   1. daß sie menschliche Gestalt haben (natura et ratio docet),
      α) weil diese die schönste ist (47),
      β) weil ohne sie die Tugend nicht möglich ist (48);
   2. daß dieser Körper kein wirklicher Körper sei, wie wir Menschen haben, sondern ein quasi corpus. Wie dies zu verstehen ist, begreifen wir, wenn wir beachten, wie Epikur unsere Wahrnehmung der Götter sich vorstellte (49, 50).

b) quae vita deorum sit (51—56)
   1. als ewige, selige Wesen leben sie in vollkommener Ruhe. Diese hätten sie nicht
      α) sive mundus deus est (52 a),
      β) sive in mundo deus inest, qui regat (52 b). Epikur hat uns belehrt, daß ein Schöpfer und Leiter der Welt unnötig ist, denn die Welt ist ohne Gott entstanden durch die Naturkräfte (53, 54);
   2. deshalb schrecken sie auch die Menschen nicht: necessitas und divinatio hat keinen Sinn. Wir verehren die Götter als hervorragende Wesen ohne alle Furcht (55, 56).

Daß die Disposition in dieser Weise aufzufassen ist, trotz der entgegengesetzten Ansicht Ciceros, habe ich im folgenden kurz zu erweisen. Cicero faßt nämlich in der Entgegnung § 105 die Stelle in 49 so auf, als wollte Epikur damit einen Beweis für die Seligkeit und Ewigkeit der Götter geben (vgl. § 105

... ex eoque fieri, ut in haec intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet). Dadurch wurden offenbar Schömann (S. 25 seiner Ausgabe von N. D.) und Hirzel (I S. 46 ff.) veranlaßt, auch die Stelle in § 49 in diesem Sinne zu verstehen. Schwenke (Fleckeisens Jahrb. f. klass. Phil. 1882 S. 614) weist darauf hin, daß Cicero § 109 aus der Isonomia einen Beweis für die Unsterblichkeit herausliest (confugis ad aequilibritatem ... et ais, quoniam sit natura mortalis, immortalem etiam esse oportere), während § 50 ganz deutlich von der unendlichen Zahl der Menschen auf die unendliche Zahl der Götter geschlossen wird, von einem Beweis für die Unsterblichkeit der Götter also keine Rede sein kann. Damit ist deutlich, daß die Entgegnung Ciceros höchst flüchtig und ungenau auf jene Stellen in §§ 49, 50 Bezug nimmt und nicht als Stütze für den Sinn der Worte in § 49 ohne weiteres verwendet werden darf. § 49 aber für sich genommen, kann unmöglich in dieser Weise verstanden werden. Epikur will damit nicht den Beweis erbringen, daß die Götter selig und ewig sind, sondern er will erklären, in welcher Weise die *πρόληψις* von den Göttern als ewigen seligen Wesen in uns entstanden ist. Wir finden in uns den Begriff der Götter als ewiger seliger Wesen (vgl. Diog. 123; Us. 59, 16 *πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε*).

Diesem Begriff muß aber offenbar ein Objekt entsprechen, denn jede *πρόληψις* ist das Produkt vieler gleichartiger Wahrnehmungen (*μνήμη τοῦ πολλάκις φανέντος* Diog. 33; Us. 372, 7). Wenn solch ewige selige Wesen nicht existieren würden, könnten wir auch den Begriff davon in uns nicht vorfinden. Wie ist dies nun zu erklären, daß wir die Götter wahrnehmen, obwohl die einzelne sinnliche Wahrnehmung uns nichts davon bietet, keine derartige Vorstellung in uns aufkommen läßt? Epikur sucht dies in der Weise zu erklären, daß er sagt, diese Objekte sind eben anders geartet als die, welche unsere Sinne affizieren. Dies ist der deutlich erkennbare Zusammenhang dieser schwierigen Stelle (49 u. 50), die von jeher das Kreuz aller Erklärer ist und über die eine ganze Literatur entstanden ist (vgl. Windelband-

Bonhöffer bei Jv. Müller S. 290). In den Einzelheiten diese Stelle völlig zu klären, wird auch in Zukunft nicht gelingen.

Das volle klare Verständnis dieser schwierigen Stelle ist deshalb nicht möglich, weil ja die ganze Erklärung ein sehr künstlicher Versuch Epikurs ist, auf Grund seiner Wahrnehmungstheorie verständlich zu machen, wie in uns der Begriff von seligen und ewigen Wesen vorhanden sein kann, obwohl wir diese Objekte nicht wahrnehmen können. Ein Teil der Schwierigkeit liegt also in der Sache begründet. Klar aber ist, daß die ganze Stelle kein Beweis sein soll für die Ewigkeit und Seligkeit der Götter, und wenn Cicero in der Widerlegung (105—109) die Stelle so auffaßt, so ist dies ein Mißverständnis.

Ebenso soll im folgenden (51—56) nicht der Beweis erbracht werden, daß die Gottheit glückselig ist, sondern es soll gezeigt werden, daß aus dem Begriff der Götter als ewiger, seliger Wesen folgt, daß sie sich um diese Welt nicht kümmern und die Menschen von ihnen nichts zu fürchten haben, weil diese Dinge sich nicht mit dem Begriff ewiger, seliger Wesen vertragen (Diog. 123; Us. 60, 1 ... *μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε*). Das Hauptgewicht liegt entschieden darauf, das Verhältnis der Gottheit zur Welt und den Menschen ins rechte Licht zu rücken. In der konkreten Fassung bei Cicero „vitae mentisque agitatio“ konnte leicht der andere Gesichtspunkt der „Glückseligkeit“ in den Vordergrund treten, und Cicero konnte zu der Auffassung gelangen, als sei hier ein „Beweis“ für die Seligkeit der Götter gegeben, wie in 49 etwa ihre Ewigkeit erwiesen sein sollte. Davon kann aber, wie wir gesehen haben, keine Rede sein.

Überblicken wir den gesamten Abschnitt der epikureischen Götterlehre, so werden wir eine einheitlich geordnete Disposition anerkennen müssen. Cicero hat sie im ganzen beibehalten, wenn auch nicht entschieden betont. Daß er aber diese Ordnung in der Weise mißverstehen konnte, wie er §§ 104 ff. an den Tag legt, das ist ein untrügliches Zeichen dafür, daß die Anordnung im 1. Abschnitt nicht von ihm stammen kann; er konnte wohl der vernünftigen Ordnung einer Vorlage folgen und sie beibehalten, ohne sie genauer zu erfassen; aber sie selbst herstellen

und dann in gründlicher Weise mißverstehen, das konnte er doch auf keinen Fall.

Wir dürfen also Hirzel (I S. 31) glauben, daß diese Partie wirklich einem jüngeren Epikureer (Zenon?) entnommen ist, und zwar die Anordnung als Ganzes, wie die geordnete Disposition zeigt.

B. Die Kritik der epikureischen Götterlehre.

Weniger einheitlich als die vorhergehende Darstellung ist die Kritik der epikureischen Lehre: sie beginnt echt akademisch, und der Schluß sieht ganz stoisch aus. Die Ansichten über die zugrunde liegende Quellschrift gehen darum auch hier auseinander, wie nicht leicht bei einer andern Schrift Ciceros. Hirzel (I S. 43 u. 45) schreibt das Ganze einem Akademiker zu (Klitomachus), Schwenke (Neue Jahrb. f. Philol. 119 1879) hält einen Stoiker für den zugrunde liegenden Autor; Reinhardt (Breslauer philol. Abhandl. III 1888) glaubt zwei Autoren, einen Akademiker und einen Stoiker, annehmen zu müssen. Ihm schließt sich an Paulus Cropp (de auctoribus quos secutus Cicero in libris de natura deorum Academicorum theologiam reddidit, Diss. Göttingen 1909). Dieser letztere gibt nun auch eine ausführliche Disposition, die C. H. Vick (B. ph. W. 1912 S. 1217ff.) als besonders genau und wertvoll bezeichnet.[1]) Ich setze die Zusammenfassung des Gedankengangs, die Cropp S. 21 gibt, hierher: Cicero, postquam breviter quaesivit, num omnino dei essent (61—64), quae sequuntur, § 65 ita distribuit, ut inquiratur, unde dei sint, ubi sint, quales sint corpore, animo, vita, disseritur autem, unde sint (65—68) et quales sint corpore (69—102), atque primum quidem

[1]) Es beschäftigt sich nunmehr auch A. Lörcher (Bursians Jahresbericht Bd. 162 S. 19ff.) in ausführlicher Weise mit Cropps Dissertation. Er macht vor allem auf verschiedene Schwierigkeiten aufmerksam, die Cropps Ausführungen nicht zu lösen imstande sind. Er gibt auch im einzelnen Andeutungen, wie etwa manche Einzelheiten sich erklären. Im ganzen aber macht er keinen Versuch, die gesamte Komposition klarzustellen, eine Arbeit, die ja auch über den Rahmen eines Jahresberichtes weit hinausgeht. Ich sah mich durch Lörchers im einzelnen sehr beachtenswerten Ausführungen nicht veranlaßt, an der folgenden Darstellung etwas zu ändern.

quaestio est, quid sit „quasi corpus“ (69—75), deinde sintne dei figuris humanis (76—102), cuius partis dispositionem § 76 Cicero affert, sed ita disputat, ut rerum ordinem institutum non sequatur. Quamquam nondum omnia tractata sunt, quae § 65 indicata erant, tamen §§ 103, 104 compluribus quaestionibus alia dispositio fit, qua etiam ea continentur, quae ex paragrapho 65 nondum tractata erant. Sed, ut antea iam factum est, non omnia absolvuntur, sed nihil nisi „quomodo beatus sit, quo modo aeternus“ § 104, alio autem ordine atque indicatum erat. Quamquam igitur dispositiones Cicero non accurate sequitur, tamen sententiae bene compositae sunt, quarum in ordinem non quadrant primum 100—102, deinde 115—124, quibus ex ordine disputatio conficitur.

Mir scheint nun diese Disposition trotz ihrer scheinbaren Genauigkeit ein vollkommen falsches Bild von der wirklichen Sachlage zu geben: Cicero soll nach dem obigen mehrere Male eine Disposition aufstellen, die er jedoch niemals genau einhält. Wenn wir aber die Stellen betrachten, welche nach Cropps Meinung Dispositionsangaben sein sollen, so werden wir sehen, daß darin von einem bewußten Aufstellen einer Disposition keine Rede sein kann. Es handelt sich dort zumeist um rhetorische Gliederung eines einheitlichen Gedankens. Wenn 65 gefragt wird: concedo deos esse; doce me igitur, unde sint, ubi sint, quales sint corpore, animo vita, so könnte man hieraus nur dann eine Dreiteilung der Disposition lesen, wenn im folgenden diese Punkte der Reihe nach behandelt würden. Das ist aber nicht der Fall. Es wird darum die Annahme berechtigt sein, daß mit dieser rhetorischen Fragestellung im Grunde nur die eine Frage gemeint ist: quales sunt? Und ebenso ist es 103, wo Cropp S. 9 meint: nova disputatio fit, qua ea, quae ex dispositione paragraphi 65 nondum tractata sunt, supplentur, „ubi sint“ enim quaeritur verbis: „quod eius est domicilium, quae sedes, qui locus? quae deinde actio vitae? quibus rebus ... beatus est?“ Auch hier rhetorische Fragen, hinter denen man keine ernstliche Gedankengliederung, keine „neue Disposition“ suchen darf. Die Tatsache, daß im folgenden die Einzelbeantwortung dieser Fragen fehlt, zeigt uns dies. Es handelt sich hier immer noch

um den einheitlichen Gedanken: „Wie sollen wir uns eure ewigen, seligen Götter vorstellen?“ es ist die zweite Fundamentalfrage aller Religionsphilosophie: als Wesen welcher Art sollen wir uns die Götter vorstellen?

Gewiß konnte dieser Gedanke an sich gegliedert werden, aber Cicero hat diese Angaben nicht als Disposition hinstellen wollen und, wie die Ausführung eben zeigt, sind sie auch nicht für die Disposition maßgebend gewesen. Maßgebend war vielmehr, wie sich zeigen wird, die Anpassung der Widerlegung an die vorher gegebene Darstellung der epikureischen Lehre. Und eben diesen Punkt hat Cropp bei Aufstellung der Disposition ganz außer acht gelassen. Es scheint mir aber unmöglich, die Anlage der ganzen Partie richtig zu beurteilen, ohne den Gesichtspunkt in Betracht zu ziehen, inwiefern die Komposition der Widerlegung durch das Bestreben, sie an die vorher gegebene Darstellung anzupassen, beeinflußt wird. Erst dann werden wir in der Lage sein, den Aufbau des Ganzen in seinen Seltsamkeiten auch einigermaßen zu verstehen und von hier aus Schlüsse auf die benützten Quellen zu ziehen.

Schon Schwenke weist a. a. O. S. 58 auf die Übereinstimmung der Gesamtanlage von Darstellung und Widerlegung hin.

61— 64	entspricht	43—45 (Dasein der Götter),
68— 75	„	49 (quasi corpus),
76—102	„	46—48 (Gestalt der Götter),
105—108	„	49 (Wahrnehmung der Götter durch Bilder),
109—110	„	50 (Anzahl der Götter, *ἰσονομία*),
110—114	„	51 (Glückseligkeit),
115—124	„	56=45 (Gottesverehrung und Frömmigkeit).

Die Beziehungen gehen, wie wir noch sehen werden, ins einzelne und setzen eine stete Einsichtnahme in die Darstellung vorher voraus. Damit ist gewissermaßen der Konflikt für die Komposition gegeben. Cicero mußte sich zum Zweck der Widerlegung das Material erst zurechtarbeiten. Der Zusammenhang im Original war naturgemäß oft ein anderer, und bei der raschen

Arbeitsweise Ciceros war es unausbleiblich, daß bei dieser Umarbeitung manchmal eine gewisse Unklarheit und Verschwommenheit in Ciceros Darstellung kam. Wo wir diese wahrnehmen in Partien, die mit entlehntem Material arbeiten, da werden wir annehmen dürfen, daß hier der originale Zusammenhang am meisten zerstört ist. Wenn wir noch dazu an jenen Stellen etwa das Bestreben sehen, auf die vorher gegebene Darstellung Bezug zu nehmen, dann dürfen wir sicher sein, daß diese Stellen den originalen Zusammenhang am wenigsten bewahren. Wo wir aber eine klare Gliederung wahrnehmen, da wird es uns am leichtesten sein, auch den originalen Zusammenhang noch zu erschließen. Und wenn wir prüfen wollen, ob Cicero eine einheitliche Quelle vorgelegen hat, so müssen wir auch versuchen, ob es uns möglich ist, aus den verarbeiteten Originalresten den ursprünglichen Zusammenhang noch zu erkennen.

Wenn wir also eine Disposition solcher Partien aufstellen wollen, dürfen wir solch unklare Stellen nicht um jeden Preis unter einen einheitlichen Gesichtspunkt bringen wollen. Wenn eben die Gliederung fehlt, müssen wir versuchen, ob es uns nicht gelingt, das Verworrene solcher Stellen aus den oben angeführten Momenten zu erklären. Es scheint mir nicht ganz in der Ordnung, wie Cropp in der angeführten Zusammenfassung, zu sagen: quamquam igitur dispositiones Cicero non accurate sequitur, tamen sententiae bene compositae sunt.

Aufgabe der folgenden Disposition wird also sein:

1. klar geordnete Partien in ihrer Disposition zu erfassen;
2. bei unklaren Stellen den Grund der Unordnung zu erkennen;
3. bei beiden aber festzustellen, wieweit sich der originale Zusammenhang erkennen läßt.

I. Sintne dii necne sint (Dasein der Götter).

62—64 deine Beweise genügen nicht. Die Übereinstimmung aller Völker ist nicht erwiesen:

a) Wir kennen nicht alle Völker,

b) es gibt ἄθεοι (Philosophen, Räuber, Diebe).

Dies Argument kann in dieser Form nur aus einer akademischen Quelle genommen sein.

II. Quales sint: 65—102 (114).

Ihr stellt sie Euch in körperlicher Gestalt vor (65—102). Sie bestehen also wie alles Körperliche bei Euch aus Atomen.

1. Die ganze Atomenlehre ist falsch (66); vgl. fin. II 75. In 67: rhetorischer Ausfall gegen den Unsinn der epikureischen Naturphilosophie: sed oblitus liberalitatis meae . . ., plura complector.
2. Selbst ihre Richtigkeit zugestanden, folgt daraus, eure Götter sind nicht ewig und nicht glückselig (68). Eure Ausflucht „quasi corpus" ist unverständlich (69—75).

69, 70 Zwischenbemerkung: So macht ihr es immer, wenn ihr in Verlegenheit seid, ihr sagt da gleich etwas völlig Unsinniges:

a) bei der Abweichung der Atome (fin. I 18),
b) beim Satz vom Widerspruch (Ac. II 97),
c) bei der Wahrheit der Sinneswahrnehmung (Ac. II 83, 101 u. 79).

71—75 lose Gedanken um den Begriff: „quasi corpus".

Du verstehst ja selbst nicht, was du mit dem quasi corpus meinst. Du sprichst Epikur blindlings nach, der sich rühmt, keinen Lehrer gehabt zu haben. Für solchen Unsinn hatte er freilich keinen nötig (72); er konnte Platoniker hören (73), hat doch sicher bei Nausiphanes Demokrits Lehre mitgenommen (quid est in physicis non a Democrito? vgl. fin. I 17 u. 21). Was verstehst du dann unter dem quasi corpus? quod Velleius intellegere possit. Cotta non possit (74); vgl. fin. II 70 u. 75; tusc. III 37: solent enim isti negare nos intellegere, quid dicat Epicurus.

Die Partie 69—75 mit der Kritik des quasi corpus nimmt offenbar Bezug auf I 49. Wie ich durch die Angabe der Parallelstellen schon andeutete, finden sich hier sehr viele Gedanken verarbeitet, die wir auch sonst bei Ciceros Kritik der epikureischen Lehre antreffen. Wenn auch nicht alles auf persönlicher Erinnerung daran beruht, ein großer Teil gewiß. Der persönliche Eifer gegen die Unsinnigkeit der epikureischen Lehre und Epikurs Gebahren ist wohl Ciceros Formgebung. Wenn er in der

Vorlage Anhaltspunkte fand, so wäre uns dies in einer stoischen verständlicher. Das sehr kurz gegebene sachliche Argument: wenn die Götter aus Atomen bestehen, können sie nicht ewig und selig sein, konnte sowohl in einer akademischen wie in einer stoischen Quelle stehen. Die Komposition wird fortgesetzt mit einer Phrase, die immer wiederkehrt: fac id, quod ne intellegi quidem potest, mihi esse persuasum (vgl. 68, 80, 103, 107).

3. Eure Gründe, mit denen ihr die Menschengestalt der Götter erweisen wollt, sind nicht stichhaltig (76—102). Ihr behauptet:
   a) wir können uns die Götter nicht anders vorstellen;
   b) die menschliche Natur sei die schönste und darum für Gott allein geziemend;
   c) nur in der Menschengestalt könne Vernunft wohnen.

Damit ist wörtlich auf 46—48 der Darstellung Bezug genommen. Von vornherein ist klar, daß Cicero das Material der Quelle erst nach den angegebenen Punkten verarbeiten mußte. Wir sind hier in der glücklichen Lage, den ursprünglichen Zusammenhang noch zeigen zu können. Die Veränderung des Zusammenhangs bringt eine kleine Unklarheit in die Disposition. Punkt a und b sind in der folgenden Widerlegung nicht scharf getrennt, Cropp wurde dadurch zu der Behauptung veranlaßt (S. 6), Cicero behandle die Punkte in anderer Reihenfolge: zuerst Punkt b (77—80), dann Punkt a (81—84) und schließlich c von 87 ab. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die Darstellung bei Cicero zu einer solchen Auffassung Anlaß gibt. Aber es ist doch gewiß diese Art der Darstellung sehr seltsam, und sie kann ihren Grund nur darin haben, daß im Original die leitenden Gesichtspunkte etwas anders gelautet haben. Wir sind, wie mir scheint, in der Lage, die Entstehung dieser Unklarheit aufzuklären. N. D. II 45, wo auf diese Partie hier Bezug genommen wird, haben wir einen Anhaltspunkt, die Fragestellung des Originals noch zu erkennen:

N. D. II 45 zeigt uns noch klar den Gesichtspunkt des Originals: Restat, ut, qualis eorum natura sit, consideremus; in quo nihil est difficilius quam a consuetudine oculorum aciem mentis abducere. Ea difficultas induxit et vulgo imperitos et similes

philosophos imperitorum, ut nisi figuris hominum constitutis nihil possent de dis immortalibus cogitare; cuius opinionis levitas confutata a Cotta, non desiderat orationem meam.

Es scheint also davon gehandelt gewesen zu sein, daß es schwer sei, sich bei der Vorstellung der Götter von der Gewohnheit der Sinnesvorstellung loszureißen. Die Gewohnheit sei daran schuld, daß die Menge sich die Götter nicht anders vorstellen könne als in Menschengestalt. Im Original lautete also wohl die Fragestellung: Wie kommen die Menschen dazu, sich die Götter in Menschengestalt vorzustellen? Auf diese Fragestellung paßt auch die Ausführung in N. D. I 77—102; es ist aber zuzugeben, daß in Ciceros Verarbeitung bei Punkt a diese Fragestellung nicht deutlich hervortritt, Punkt b im zweiten Teile (81—84) über das eigentliche Thema hinausschweift und auf a zurückzugreifen scheint; Punkt c (87—102) verliert dann ganz die straffe Disposition.

Es ist also die Partie von 76—102 folgendermaßen zu gliedern:

a) Die Menschen sind gewohnt, sich die Götter in Menschengestalt vorzustellen: aut consilio quodam sapientium .. aut superstitione ... Auxerunt poetae, pictores (77);

b) Accessit etiam ista opinio fortasse, quod homini homine pulchrius nihil videbatur (77 b).

1. Auch jedes Tier hält seine Gestalt für die schönste (78). Welches Menschen Schönheit sollte da Norm sein? Es müßte wohl ein Gott schöner als der andere sein (79, 80). Nebenbemerkung: Die menschliche Gestalt hat auch Fehler. Sollen diese auch die Götter haben? Redeo ad deos.

2. Es erscheint eben jedem die Gottheit so, wie er von Kindheit auf gewohnt ist, sich diese vorzustellen; wir sehen sie in menschlicher Gestalt, andere Völker anders (81—84). Sie sollen wohl auch alle die Namen führen, die wir ihnen zu geben gewohnt sind.

85—86: Man sieht, zu welchen Unsinnigkeiten man da kommt, und es ist nicht zu verwundern, wenn manche glauben, Epikur habe

den Götterglauben nur mit Worten aufrechterhalten, in der Tat aber geleugnet. Doch ist dem nicht so.

c) 87—102: Auf Gewohnheit beruht auch der Glaube, man könne Vernunft und damit Tugend nur in menschlicher Gestalt antreffen.

Diese Partie ist vom 1. Buche am wenigsten geordnet und gegliedert, es zeigt sich im ganzen kein rechter Gedankenfortschritt, zahlreiche Wiederholungen bereits früher gebrachter Dinge finden sich; sodann trifft man einige Punkte, die ohne Zweifel gar nicht in den angegebenen Zusammenhang passen, lauter Spuren, die auf eine sehr freie Verarbeitung des originalen Materials hinweisen. Bevor wir ins einzelne eingehen, wollen wir das tatsächlich Gegebene überblicken.

α) Epikur glaubt, Vernunft wohne bloß in menschlicher Gestalt, weil er sie nur hier angetroffen hat. Hat er in den Gestirnen nichts von Vernunft gesehen? Er glaubt doch sonst an Dinge, die er nicht gesehen hat (87, 88).

β) Tugend setzt allerdings Vernunft voraus, Vernunft aber nicht menschliche Gestalt (89).

γ) Warum sagt ihr nicht lieber, die Menschen sind den Göttern ähnlich, da diese doch früher waren, und wie soll durch Zufall die Ähnlichkeit entstanden sein? (90 bis 91 a).

δ) 91 b Bezugnahme auf I 25: Andere Philosophen können sich die Götter recht wohl ohne Hände und Füße vorstellen.

ε) 92—94: Wozu sollen die Götter alle einzelnen Teile des Körpers haben, wenn sie diese nicht brauchen? In 93 eine Digression: Bei solch unsinnigen Behauptungen wagen Epikur und seine Schüler die andern Philosophen zu schmähen.

ζ) 95—98: Ihr behauptet, ohne Menschengestalt könntet ihr euch ein glückliches, seliges Wesen nicht vorstellen. Ihr redet doch auch von den unzähligen Welten und habt sie nicht gesehen (vgl. 87, 88). Eure Vernunft lehrt

doch auch, die Natur des vortrefflichsten Wesens muß über die des Menschen emporragen. 97: Es ist kindisch, nur zu glauben, was man gesehen hat (vgl. 88 u. 96). Ihr könntet auch schließen, menschliche Vernunft sei nur im sterblichen Menschen (98).

η) Wozu sollen den Göttern die Glieder nützen, wenn sie diese nicht brauchen? (99, vgl. 92—95).

ϑ) Ihr tadelt jene, welche glauben, ein vorzügliches Wesen regiere und leite die Welt. Welches ist das Werk eures Gottes? Da ist doch die Meinung der Ungebildeten besser, welche die Götter auch die Glieder brauchen lassen, oder wenn sie sich die Gottheit als Tier vorstellen, von diesem Nutzen haben (100—102).

ι) Euer Gott ist nichtstuend. Das ist nicht bloß unwürdig eines Gottes, sondern macht auch die Menschen schlaff (103). Wo soll man sich einen solchen Gott vorstellen? Wozu gebraucht er sein Denken? Wie ist er glücklich und ewig? Quidquid enim horum attigeris, ulcus est (104).

100—102 paßt offenbar nicht mehr in den Zusammenhang, der anscheinend bis 103 festgehalten werden soll: Verum sit sane, ut vultis, deus effigies hominis et imago. 103—104 leiten die folgende Partie ein, hängen aber mit 100—102 innerlich zusammen.

Von einer eigentlichen Gliederung kann man in diesem Abschnitt nicht reden; es folgen die Gedanken in einer Reihenfolge aufeinander, die etwas Zufälliges, Unorganisches hat. Woher nun diese Unordnung und Zufälligkeit in der Gedankenfolge?

Niemand hat je bezweifelt, daß wir in dieser ganzen Partie stoische Argumente haben, und da andere Spuren in der Widerlegung auf einen Akademiker weisen, so vereinigte man beide Tatsachen in der Weise, daß man sagte, ein Akademiker konnte ja sehr wohl stoische Argumente ins Feld führen. So Hirzel I S. 43 (Citomachus); Cropp S. 22: Nihil autem impedit, quominus auctor Academicus argumentationibus aliorum philosophorum utatur.

Mit dieser Behauptung kann man sich freilich über alles hinweghelfen; aber sie ist so allgemein ausgesprochen nicht

richtig, und es ist große Gefahr, daß man damit Mißbrauch treibt. Die karneadeische Skepsis argumentiert gegen die epikureische Philosophie nicht in der Weise, daß sie ihr einfach stoische Behauptungen entgegensetzt. Sie weist vielmehr nach, daß es „unmöglich ist, die Züge des persönlichen Daseins auf die Gottheit zu übertragen, ohne ihre Unendlichkeit zu beschränken" (Zeller III^3 S. 508). Jedes lebendige persönliche Wesen könne nicht anders vorgestellt werden als empfindend und hiermit leidensfähig und nicht unsterblich (N. D. III 29). Und es kann nicht selig sein durch Tugend, weil Tugend immer Unvollkommenheit voraussetzt (N. D. III 38; Sext. Math. IX 152—175). Die Gottheit kann keinen Körper haben, weil alle zusammengesetzten Körper der Veränderung unterworfen sind, die einfachen aber ohne Leben und Vernunft sind (Sext. 178).

Es genügt ein Blick, um sich von der vollkommen anders gearteten Argumentationsweise der echten Akademiker zu überzeugen. Cropp, der N. D. I u. III behandelt, hat auch dies Gefühl des Unterschieds der Argumentationsweise von Buch I u. III. Er spricht dies S. 22 ganz allgemein aus: ... indoles primi libri non tam proprie Academica est quam tertii libri, cum complura argumenta Stoicos oleant. Und er folgert daraus: Suspicari igitur licet auctorem esse Academicum, qui iam paululum ad illorum philosophiam se inclinet. Er nennt keinen Namen, aber es könnte damit niemand anders gemeint sein als Antiochus. Aber auch diese Annahme kann die skeptischen Redewendungen nicht erklären, darauf weist bereits Schwenke S. 64 hin. Ich weiß nur einen Akademiker, auf den auch — freilich unfreiwillig — die eben angeführte Bemerkung Cropps paßt, das ist Cicero. Seine Skepsis wurzelt entschieden weniger tief als die des Carneades. Auf ihn macht besonderen Eindruck die Verschiedenheit der Ansichten, die existieren, und er glaubt, keine Schule sei ganz im Besitze der Wahrheit. Bei Carneades haben wir viel mehr das Bestreben, die verschiedenen Ansichten an logischen Forderungen der Vernunft zu prüfen. Tusc. V 83 haben wir das schönste Beispiel dafür, wie Cicero seinen akademischen Standpunkt auffaßt: Utamur igitur libertate, qua nobis solis in philosophia licet uti, quorum oratio nihil ipsa iudicat, sed habetur

in omnis partis, ut ab aliis possit ipsa per sese nullius auctoritate adiuncta iudicari. Es folgt hierauf in 88—118 der Nachweis, daß der epikureische Weise glücklich ist, eine Behauptung, die in fin. II 86—108 widerlegt ist. Aber Cicero beruft sich auf seinen akademischen Standpunkt, und er stellt so Ansicht gegen Ansicht, wie es für die Problemstellung eben bequem ist.

Es ist also durchaus möglich, daß auch in N. D. I 87—102 die stoische Argumentation aus einer stoischen Quelle stammt, Cicero aber bemüht ist, das Material etwas akademisch zu wenden.[1]) Durch diese Umarbeitung des Materials könnte jene Verschwommenheit in die ganze Partie gekommen sein. Der originale Zusammenhang der Vorlage kann durch Ciceros Verarbeitung zerstört sein. Wir hätten damit einen Grund, der uns die mangelhafte Ordnung plausibel macht, aber freilich dieser Grund allein ist nicht genügend, um die Richtigkeit unserer Annahme zu erweisen. Finden wir Anhaltspunkte, welche den ursprünglichen Zusammenhang erschließen lassen?

Wenn wir die ganze Partie überblicken, so können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, der ganze Ton ist so, als ob nicht ein Akademiker stoische Gründe gegen die epikureische Lehre anführe, sondern als ob ein Stoiker gegen Epikur sich wende, um dadurch seine eigene Ansicht zu begründen.

Epikur kann sich Vernunft nur in menschlicher Gestalt vor stellen. Sieht er nicht den wunderbaren Lauf der Gestirne und begreift er nicht, daß hier eine ewige Vernunft waltet, die alles leitet und regiert?

Auf diesen Zusammenhang wird man unwillkürlich geführt, wenn man § 87 liest: quid? solis numquidnam aut lunae aut quinque errantium siderum simile vidisti? Sol duabus unius orbis ultimis partibus definiens motum cursus annuos conficit; huius hanc lustrationem eiusdem incensa radiis menstruo spatio luna complet; quinque autem stellae eundem orbem tenentes, aliae proprius a terris, aliae remotius, ab isdem principiis disparibus temporibus eadem spatia conficiunt.

---

[1]) vgl. Tusc. I 17, 23, 70, 60, 65; auch dort finden sich skeptische Äußerungen, während die Quelle ein Stoiker war (vgl. Pohlenz, Tuskulanenausgabe, Leipzig 1912, S. 31).

Die nun folgende Schlußfolgerung aber zeigt uns unweigerlich, daß hier Cicero den Gedankengang ändert: Num quid tale, Epicure, vidisti? Ne sit igitur sol, ne luna ne stellae, quoniam nihil esse potest, nisi quod attigimus aut vidimus. Im Original konnte doch hier nur gefolgert sein: Du hast Vernunft nur in menschlicher Gestalt gesehen? Hast du noch nie den regelmäßigen Lauf der Gestirne gesehen? Dies kann doch ohne Vernunft nicht gedacht werden. Cicero unterdrückt diese Folgerung, die doch zu stoisch gedacht wäre, und kombiniert in etwas ungeschickter Weise den andern Gedanken, den er auch im Original vorfand: Du glaubst doch auch manches, was du nicht siehst: so die unzähligen Welten (vgl. 96 u. 97).

In diesem Zusammenhang gewinnt nun eine Beobachtung Bedeutung, die wir schon bei § 76 machten. Wir fanden dort, daß wir in N. D. II 45 den originalen Zusammenhang besser erhalten antrafen als in der von Cicero angegebenen Disposition, die auf die vorhergegebene Darstellung Bezug nahm. Wenn wir den Zusammenhang in II 45 weiter verfolgen, so wird uns auffallen: 1. Wir bemerken in diesem ganzen Abschnitt II 45—60 (72) die spezielle Tendenz, durch eine Kritik der epikureischen Lehre die stoische Anschauung der Gottheit als vernunftbegabte Welt besser zu beleuchten; 2. wir finden, daß der dort ausgeführte Gedankengang den Zusammenhang zu bringen scheint, den wir im 1. Buche 76—104 im verarbeiteten Material auch wahrnehmen können.

II 45.	I 77—102.
Die Menge und unerfahrene Philosophen ließen sich verleiten, die unsterblichen Götter sich in menschlicher Gestalt vorzustellen. Dagegen ist bereits im 1. Buch gesprochen.	77—86: Wie die Menschen dazu kommen, sich die Götter in Menschengestalt vorzustellen.
46—48: Epikurs Spott und Kritik über den Kugelgott ist unberechtigt.	87—102: Epikur kann sich ohne menschliche Gestalt keine Vernunft denken.

49—57: Die wunderbare Ordnung im Lauf der Gestirne ist ohne Vernunft nicht denkbar. 56: Caelestium ergo admirabilem ordinem incredibilemque constantiam, ..., qui vacare mente putat, is ipse mentis expers habendus est.

vgl. 87 die oben besprochene Stelle.

vgl. 100: Et eos vituperabas, qui ex operibus magnificis atque praeclaris, cum ipsum mundum, cum eius membra, caelum, terras, maria, cumque horum insignia, solem lunam stellasque, vidissent, cumque temporum maturitates, mutationes vicissitudinesque cognovissent, suspicati essent aliquam excellentem esse praestantemque naturam, quae haec effecisset, moveret, regeret, gubernaret.

II 59/60.

Daraus ergibt sich die Menge der Götter, die niemals ruhen und ihre Tätigkeit ohne Anstrengung verrichten. Epikur kennt diese Götter nicht; sie erhalten alles in Harmonie, und in dem Nutzen, den sie stiften, haben unsere Vorfahren die einzelnen Götter gesehen.

61—73 wird dies breit ausgeführt.

I 101/02.

Epikur kennt nur nichtstuende Götter, die der Welt und den Menschen keinen Nutzen bringen.

104: porro ... deus quid appetat, ad quam denique rem motu mentis ac ratione utatur.

Diese Übersicht kann erweisen, daß II 45—61 sich die Tendenz zeigt, durch Kritik der epikureischen Lehre die stoische Lehre von der vernunftbegabten Welt, die Gott ist, zu rechtfertigen. Mir scheint es durchaus berechtigt, in dieser auffallenden Parallele keinen Zufall zu erblicken, sondern anzunehmen: die stoischen Argumente, die Cicero 77—102 in akademischer Manier verarbeitet, stammen aus der-

selben stoischen Quelle, die er auch im 2. Buch 45—72 benutzte. Dort war zuerst nachgewiesen, wie die unvernünftige Menge und ihr ähnliche Philosophen zu dem Glauben kommen, daß die Götter menschliche Gestalt haben (II 45 entspricht I 77—86), dann war insbesondere Epikurs Behauptung widerlegt, Vernunft sei nur in menschlicher Gestalt zu denken, indem nach Widerlegung der einzelnen Argumente der Nachweis geführt war, daß auch in der Welt Vernunft sei, und diese ewig tätige Vernunft in der Welt sei eben Gott, der für alles sorgt und alles leitet. Epikurs untätiger Gott, der ohne Nutzen für die Welt da sei, sei unsinnig. Der Nutzen war unsern Vorfahren der Anlaß, für die einzelnen nützlichen Vorgänge in der Natur einzelne Götter anzunehmen.

Dies muß ungefähr der Gedankengang gewesen sein, den die Vorlage befolgte, wie er aus der Kombination von I 76—104 und II 45—72 sich ergibt. Cicero benutzt im 1. Buch das Material der Kritik, und er sucht es vom akademischen Standpunkt zu verarbeiten. Dabei kommt ihm 100—104 einiges Material unter, das strenggenommen unter seine Darstellung gar nicht mehr paßt, dort ohne allen Zusammenhang ist.

Mit dieser Beobachtung stimmt vortrefflich die Bemerkung, die Cicero II 3 macht: ... convictis Epicuri erroribus longa de mea disputatione detracta oratio est. „Durch die Widerlegung Epikurs ist für meine Darstellung ein großer Teil vorweggenommen.“ Der Stoiker kann sich in seinem Vortrag also kurz fassen. Es gewinnt diese Bemerkung gewiß an Anschaulichkeit, wenn wir darauf hinweisen können, daß ein großer Teil der Widerlegung Epikurs direkt aus der stoischen Quelle genommen ist, die in einem Teil des 2. Buches benutzt wird.

Doch dies nur nebenbei. Die Hauptsache ist, wir sind durch diese Annahme in der Lage, die Schwierigkeiten, welche 76—104 machen, in begründeter und wahrscheinlicher Weise zu erklären:

1. Wir begreifen, wie die Unordnung insbesondere in die Partie 87—102 kam;
2. wie die den Zusammenhang störenden Bemerkungen in 100—102 in die Darstellung Ciceros kamen;

3. wie es kommt, daß in II 45 der leitende Gesichtspunkt klarer erkennbar ist als in Ciceros Darstellung im 1. Buch (I 77—86).

Und nicht zum letzten, wir sind nicht zu der sehr gewagten und unbewiesenen Annahme genötigt, ein griechischer Akademiker habe stoische Argumente tatsächlich in der Weise verwandt, wie wir es 87—102 vor uns haben.

Die Partie 105—114 scheint sich nach Ciceros Intention darauf zu richten, den Nachweis zu führen, daß Epikurs Götter weder ewig noch selig sind. So wird am Schluß von 104 die Partie eingeleitet: postremo quomodo beatus sit, quomodo aeternus, und 115 schließt: ita nec beatus vester deus nec aeternus. Aber von irgendwelcher klaren Gliederung ist auch hier gar keine Rede. Er nimmt 105 und 109 in wörtlichen Zitaten auf 49 und 50 Bezug, und zwar begegnen ihm dabei etwas starke Mißverständnisse. Er glaubt, Epikur wolle durch die Behauptung, man erhalte durch ständig auf uns einfließende Bilder von dem ewigen und seligen Wesen den rechten Begriff, den Beweis erbringen, daß die Gottheit ewig und selig sei. Wir haben bei der Besprechung dieser schwierigen Stelle (49) gesehen, daß davon keine Rede sein kann. Cicero hat offenbar die Stelle etwas flüchtig eingesehen und kommt so zu dem Mißverständnis des Schlußsatzes: mentem ... nostram intelligentiam capere, quae sit et beata natura et aeterna: unser Geist erhalte einen Begriff davon, welcher Art eine selige und ewige Natur sei.

105 nimmt also wörtlich Bezug auf 49 und wendet sich dann gegen die Vorstellungsweise durch „Bilder"; wie soll man das verstehen? Andere Leute nennen dergleichen Einbildung (106).

107 fac imagines esse, warum soll man diese species (Erscheinung) für selig und ewig halten? A Democrito omnino haec licentia. Wie sollten von all den Helden und Dichtern Bilder auf mich kommen und noch dazu in anderer Gestalt als sie waren?

108 Ferner, jeder Mensch hat vom gleichen Gegenstand andere Bilder. Auch von Chimären entstehen solche: tota res nugatoria est.

109 Durch das fortwährende Strömen der Bilder soll diese Vielheit als Einheit erscheinen? Puderet me dicere non intellegere, si vos ipsi intellegeretis, qui ista defenditis (vgl. 74; fin. II 70 u. 75; tusc. III 37). Wie sollen die unablässig strömenden Bilder ewig (!!) sein?

Aus der Isonomie schließt ihr auf Unsterblichkeit? (Bezugnahme auf 50, dort ist davon keine Rede; es ist nur gesagt, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem ...)

110 Ihr könnt mit eurer Atomenlehre, selbst wenn sie richtig wäre, nie einen unsterblichen Gott erweisen (vgl. 68). Auch keinen seligen, denn keine Seligkeit ohne Tugend, keine Tugend ohne Tat.

111 Eure Götter genießen in seliger Ruhe: voluptates natürlich!

111—114 Exkurs über die voluptas.

Er versteht darunter die schamlosen sinnlichen Lüste: vgl. fin. II 7, 20, 23, 29, 30, 64; tusc. III 41.

114 dolore vacant: ein Gott, der nichts tut, als an seine Seligkeit denken, kann nicht selig sein (vgl. 101/02). Er könnte überdies fürchten müssen, daß er durch die unablässig ausströmenden Bilder einmal zugrunde gehe.

Ita nec beatus est vester deus nec aeternus.

Der ganze Abschnitt 104—114 ist offenbar entstanden durch das Bestreben, die Widerlegung der vorher gegebenen Darstellung fortzusetzen. Nachdem 76—102 sich mit der Gestalt der Götter beschäftigt hat, was 46—48 in der Darlegung entspricht, wendet sich Cicero mit direkter Bezugnahme (sic enim dicebas) auf 49, wo von der Wahrnehmung der Götter durch Bilder die Rede ist, sowie in 109 auf 50, wo von der Anzahl der Götter gesprochen ist. 110—114 aber entspricht 51, wo von dem Verhältnis des seligen Gottes zur Welt gehandelt ist, in dem Sinne, daß ein glückliches Wesen sich um die Welt nicht kümmert. Cicero, der vorher die Partie wenigstens im Zusammenhang ziemlich getreu exzerpiert hatte, ohne dort die gegebene Gliederung scharf zu erfassen, faßt nunmehr, als er daran geht, die

Widerlegung dieser Partien anzufertigen, den im Anschluß an das Original richtig gegebenen Zusammenhang falsch auf: er glaubt, Epikur wolle damit den Beweis erbringen, daß seine Gottheit ewig und glücklich sei. Zunächst meint er, 51—55 solle den Beweis liefern, Epikurs Gottheit sei selig (obwohl dort der Gesichtspunkt, wie wir gesehen haben, umgekehrt ist: Gott als seliges Wesen kümmert sich nicht um die Welt). Und dies verleitet ihn dann zu der Anschauung, als ob 49, 50 einen Beweis für die Ewigkeit und Unsterblichkeit enthalte, während dort nur Spezielleres über die Gestalt der Götter gesagt ist, die wir uns so vorstellen müssen, wie es unserm Begriff von einem seligen und ewigen Wesen entspricht. Auch hier ist der Ausgangspunkt der umgekehrte: vom seligen, ewigen Wesen wird auf die Gestalt geschlossen, wie in 51—55 auf das Verhältnis zur Welt. Wir können leicht begreifen, wie Cicero zu diesem Mißverständnis kommen konnte, er verwechselte bloß den Ausgangspunkt, und von da aus kam er natürlich in den Einzelheiten zu ganz falschen Auffassungen. Daß ihm für diese Partie im ganzen natürlich ein griechisches Original nicht vorlag, braucht hiernach nicht mehr bewiesen zu werden. Es weist aber überdies der rhetorische Eifer der ganzen Partie, der keine klare Gliederung aufkommen läßt, auf Cicero. Im einzelnen habe ich bereits durch Angabe der Parallelen auf ähnliche Gedanken aus früheren Werken hingewiesen.

Der folgende Abschnitt 115—124 nimmt Bezug auf 56 = 45, wo von der Gottesverehrung und Frömmigkeit kurz gehandelt ist: der Mensch verehrt die Götter als vortreffliche Wesen.

1. Wie kann man die Verehrung der Götter verlangen, da die Götter um die Menschen sich nicht kümmern, da sie überhaupt um nichts sich kümmern und untätig sind?
   Diesen Gedanken findet man in 115; er kehrt in 116, 121 u. 122 wieder.
2. Was ist denn Ausgezeichnetes an den Göttern Epikurs, die Lust genießen und untätig sind und ohne wohlwollende Gesinnung, was sonst das Eigentümlichste an vortrefflichen Naturen ist?
   Dieser Gedanke ist behandelt in 116, 117 (Anfang) und

121; 117—121 aber ist eingeschoben: allerdings macht sich Epikur leicht von allem Aberglauben frei, indem er den Göttern alle Bedeutung nimmt. Das besorgen noch gründlicher die ἄθεοι, und zu diesen gehören auch eigentlich Demokrit und Epikur. Besonders dieser beseitigt alle Religion, indem er den Göttern helfendes Eingreifen und huldvolle Gesinnung (opem et gratiam dis sustulit 121) nahm. Wohlwollen ist jeder vortrefflichen Natur eigentümlich. Damit ist wieder der Anschluß an den Gedanken gefunden, der 117 Ausgangspunkt war: warum sollen wir Götter verehren, an denen nichts Vortreffliches ist?

121b u. 122a wird ausgeführt, daß Wohlwollen etwas Vorzügliches ist, und daß hier die Stoiker recht haben und nicht Epikur, der alles Wohlwollen und Liebe aus Schwäche ableitet.

122b: Wozu ohne das Wohlwollen der Götter alle die Opfer, Gelübde und Frömmigkeit?

123: At etiam liber est Epicuri de sanctitate (vgl. 115: At etiam de sanctitate, de pietate adversus deos libros scripsit Epicurus).

Da scheint doch Poseidonios recht zu haben, der im 5. Buch über die Natur der Götter auseinandersetzt, Epikur glaube nicht an die Götter, was er darüber gesagt habe, sei nur zur Abwehr gehässiger Verfolgung geschehen.

Seine Ansichten sind auch zu töricht, um für ernst gehalten zu werden.

Daß die hier vorgebrachten Argumente fast alle stoischer Natur sind, daran zweifelt niemand, und es weisen Schwenke, Reinhardt und Cropp diese Partie auch einem Stoiker zu. Zweifelhaft ist es, ob 117—121, das den Zusammenhang unterbricht, nicht anderswoher von Cicero eingeschoben ist, ebenso, ob die angefügte Mitteilung der Ansicht des Poseidonios in der Quelle stand. Wir werden speziell darüber noch zu sprechen haben.

Für uns aber taucht zunächst sofort die Frage auf: stammt diese Partie aus einer ausführlichen stoischen Widerlegung der

epikureischen Lehre, oder war sie, wie das in 77—104 benutzte Material, eingearbeitet in eine positive Darstellung der stoischen Lehre, die zur besseren Begründung der eigenen Ansicht die entgegengesetzte epikureische widerlegte? Läßt sich vielleicht sogar ein Zusammenhang beider Partien konstatieren? Wir können leicht bemerken, daß die in 115—124 angeführten Argumente darauf hinausgehen: wenn man sich die Götter so vorstellt wie Epikur, nichtstuend, ohne jeden Nutzen und jede Sorge für die Welt, dann hat alle Frömmigkeit keinen Sinn, dann kann man sich auch Gott nicht als vorzügliches Wesen vorstellen, weil das Zeichen einer vorzüglichen Natur vor allem Wohlwollen ist. Man sieht also, Epikurs Vorstellung von nichtstuenden, um die Welt sich nicht kümmernden Göttern ist unsinnig.

Der Stoiker konnte nach dieser Kritik weiterfahren: Es ist klar, die Götter, die wir uns als vorzüglichste Wesen vorstellen, kümmern sich um die Welt, sie sorgen für alles und leiten alles. So können wir es uns ohne weiteres vorstellen, daß dies Material, das Cicero 115—124 bringt, in einer positiven stoischen Darstellung, die zur Klärung der eigenen Ansicht auf den Gegner Bezug nahm, Platz hatte.

Es wird uns nun nicht entgehen, daß wir 100—102 bereits Reste fanden, die ähnliche Gedanken haben und an die sich 115—124 ganz ungezwungen anschließen lassen. In 100—102 lesen wir: Ihr tadelt die Stoiker, welche glauben, ein vorzügliches Wesen regiere diese Welt. Euer Gott ist untätig und kümmert sich nicht um die Welt. Solch unsinnige Vorstellungen haben nicht einmal die, welche sich die Götter in Tiergestalt vorstellen. Auch diese wollen einen Nutzen von ihrem Gott.

Daran schließt sich ganz ungezwungen 115: Wenn sich Gott um die Welt nicht kümmert, wozu die ganze Frömmigkeit, wie soll ein Wesen ohne alle Liebe etwas Vorzügliches an sich haben?

Ich glaube nicht, daß diese auffallende Übereinstimmung des Gedankengangs eine zufällige ist. Sie dürfte uns zu dem Schlusse berechtigen: auch das Material von 115—124 stammt aus derselben stoischen Darstellung, der auch das Material von

77—104 entnommen ist. Daß wir im 2. Buche keine weiteren Parallelen zum Gedankengang finden, wird uns nicht wundern, wenn wir beachten, daß Cicero im 3. Abschnitt aller Wahrscheinlichkeit nach (wie Hirzel I S. 211 ff. nachweist) einen anderen Autor benutzt als im 2., wo von der Beschaffenheit der Götter gehandelt ist. Im 3. Teile, wo von der Sorge der Götter um die Welt gesprochen ist, soll er nach Hirzel Panaetius benützt haben, während er im 2. Apollodor folgte (S. 224).

Es würde mich zu weit über den Rahmen dieser Untersuchung hinausführen, wenn ich hier auf die Frage nach dem Gewährsmann eingehen wollte. Aber so viel dürfte immerhin wahrscheinlich sein, daß die stoische Quelle, aus welcher Cicero das Material zur Kritik der epikureischen Lehre entnahm, nicht Poseidonios war. Es stimmen damit Hirzels Beobachtungen, der den 1. und letzten Teil des 2. Buches dem Poseidonios zuweist. Und es spricht dafür der Widerspruch, der zwischen §§ 85, 86 und der in § 123 mitgeteilten Ansicht des letzteren betreffs Epikurs Götterlehre besteht. In § 85 ist davon die Rede, daß manche ob der Unsinnigkeiten der epikureischen Götterlehre zu der Annahme kamen, es sei Epikur mit seinem Götterglauben nicht ernst. Aber es könne aus vielen Stellen nicht zweifelhaft sein, daß er tatsächlich an die Götter glaube. Steht auch diese Stelle mitten in der Erörterung, den Zusammenhang durchbrechend, so dürfte sie doch originales Material bieten. Es kann aber so etwas Poseidonios nicht behauptet haben, der nach der Mitteilung in 123 die Meinung vertrat, Epikur sei tatsächlich nicht ernst mit seinem Götterglauben.

Es besteht aber durchaus kein Hindernis für die Annahme, die Mitteilung der Ansicht des Poseidonios sei von Cicero nach Abschluß der ganzen Widerlegung beigefügt. Wir haben schon vorher aus anderen Gründen darauf hingewiesen, daß der originale Zusammenhang vermutlich der war: man sieht, Epikurs Vorstellung von Göttern, die sich um die Welt nicht kümmern, ist unsinnig. Die Götter, die vorzüglichsten Wesen, sorgen eben für die Welt.

Diese in Ciceros Darstellung nicht brauchbare Schlußfolgerung änderte er leicht in der Weise ab: man möchte fast zweifeln

ob es ihm mit diesem Unsinn ernst gewesen, und es scheint fast Poseidonios recht zu haben, der im 5. Buche über die Götter die Ansicht vertritt, er habe nur aus Furcht vor Verfolgung in Worten den Glauben an die Götter aufrechterhalten, in der Tat aber deren Dasein geleugnet.

Diese Annahme, daß Cicero die Ansicht des Poseidonios am Schlusse der Darstellung hinzufügte, ist somit von einem völlig anderen Zusammenhang wahrscheinlich gemacht. Die Möglichkeit dieser Tatsache kann aber, ganz abgesehen davon, niemand bestreiten, wie auch Cropp S. 13 zugeben muß. Es ist somit der Widerspruch von 85 u. 123 kein Hinderungsgrund, für die Partie 76—104 u. 115—123 eine einheitliche Quelle anzunehmen, was sich aus anderen Tatsachen dieser Untersuchung ergeben hat.

Nachdem wir nunmehr gesehen haben, daß das Material von 76 ab höchstwahrscheinlich aus einer einheitlichen stoischen Quelle stammt, die aber nicht bloß eine Kritik der epikureischen Lehre gab, sondern eine positive stoische Darstellung als Hauptsache bringen wollte, müssen wir jetzt auf die Anfangspunkte der Widerlegung bis 76 zurückgreifen. Der erste Teil (61—64), der sich gegen den Beweis betreffs des Daseins der Götter richtet, scheint ohne Zweifel ganz akademisch. Schwenke meint, er könne leicht von Cicero selbst gearbeitet sein. Ich glaube das kaum. Das Material wird hier wohl aus einer griechischen Vorlage stammen. Wenn aber Cicero dies aus einer Widerlegung der epikureischen Lehre vom akademischen Standpunkt aus genommen hat, dann muß es uns bei Ciceros Arbeitsweise sehr auffallend sein, warum er, der doch von diesem Standpunkt Epikur widerlegen will, im folgenden stoisches Material bevorzugt und nicht aus dieser Quelle mehr bringen sollte. Aber es ist gar nicht notwendig anzunehmen, daß diese Kritik des Daseins der Götter in einer Widerlegung der Lehre Epikurs stand. Sie konnte ebensogut in einer gegen die Stoa gerichteten Widerlegung Platz haben. Denn auch diese berufen sich auf den consensus gentium (II 5), und es kann gar kein Zweifel sein, daß der im 3. Buch benützte Kleitomachos über diesen Punkt mehr brachte, als wir III 11 lesen, wo auf II 5 Bezug genommen

wird. Vielleicht stand gerade in diesem Zusammenhang das, was wir I 61—64 als Material verarbeitet haben.

Und daß auch das sachliche Argument gegen die Atomenlehre, daß in I 68 gegeben ist: „Wenn die Götter aus Atomen bestehen, können sie nicht selig und ewig sein", in der Darstellung des Kleitomachos Platz hatte, zeigt III 29, wo nachgewiesen ist, daß kein Körper, auch die Atome nicht, unsterblich und ewig sein können. Das Material aber zur persönlichen Kritik, das 65—75 mit verarbeitet ist, ist großenteils derart, daß wir es bereits früher in Ciceros Kritik gegen Epikur verwendet sehen, wie ich durch Angabe der Parallelen im einzelnen schon nachgewiesen habe. Außerdem nötigt die Bezugnahme auf 49 „quasi corpus", welche die ganze Partie 68—75 zusammenhält, offenbar zu der Annahme eines gewissen Maßes eigener Arbeit.

Wir sind also durch das Material, das in der Widerlegung der epikureischen Götterlehre zweifelsohne oder höchstwahrscheinlich aus akademischer Quelle stammt, keineswegs zu dem Schlusse berechtigt, dies müsse aus einer zusammenhängenden, ausführlichen, gegen Epikur gerichteten akademischen Kritik stammen. Es rührt vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach aus der im 3. Buche benützten Quelle her, welche die Hauptspitze gegen die Stoa wandte und von Kleitomachos gearbeitet war.

Man wird nicht leugnen können, daß diese, wie ich hoffe, genügend begründeten Resultate imstande sind, die ganze Eigenart der epikureischen Kritik bei Cicero wirklich zu erklären und verständlich zu machen.

Wäre ihm eine einheitliche akademische Quelle vorgelegen, so wäre der stoische Ausklang nicht recht begreiflich. Bei einer einheitlichen stoischen Quelle würde es uns schwer sein zu erklären, wie Cicero dazu kommt, die Kritik vom akademischen Standpunkt aus geben zu wollen. Bei seiner schnellen Arbeitsweise wäre es zum mindesten wahrscheinlicher, daß er sich mit der Umarbeitung des Materials nicht so viel Mühe gegeben hätte; vom Standpunkt seiner „akademischen Freiheit" (tusc. V 83) aus konnte er ja ungehindert mit stoischen Argumenten operieren. So aber hatte er weder ein einheitliches stoisches,

noch einheitliches akademisches Material zur Verfügung. Dadurch erklärt sich das ungewöhnlich große Maß eigener Arbeit, das sich in der ganzen Partie findet; die Anpassung an die Darstellung vorher gibt ihm die Disposition. Man wird nirgends eine so enge Anlehnung von Darstellung und Kritik finden wie gerade hier. Er hat für den ersten Punkt natürlich bloß akademisches Material zur Verfügung; das lockt ihn, die ganze Kritik von seinem Standpunkt aus zu geben, was ihm um so leichter fällt, da er auch gezwungen ist, das stoische Material zu verarbeiten. Aber je mehr er sich an das stoische Material hält, desto weniger energisch tritt naturgemäß das Bestreben hervor, den akademischen Standpunkt hervorzukehren. Und so kommt es, daß der Schluß ganz stoisch ausklingt: in 100 haben wir die letzte echt akademische Bemerkung: qui (Stoici) etiamsi aberrant coniectura, ... Man sieht außerdem an dieser, wie an den andern akademischen Bemerkungen, daß sie leicht angehängt sind:

66: haec ego nunc physicorum oracula fundo, vera an falsa nescio.

84: quam bellum erat, Vellei, confiteri potius nescire quod nescires.

94: quorum si nemo verum vidit de natura deorum, verendum est, ne nulla sit omnino.

Nirgends ist der akademische Standpunkt in der Tiefe der Argumente ruhend, er scheint vielmehr in solchen Bemerkungen angeklebt.

Fassen wir zum Schlusse das Resultat zusammen, so wird uns die Ähnlichkeit des hier Beobachteten mit dem in fin. II Gefundenen nicht entgehen. Wie dort benützt Cicero in der Widerlegung der epikureischen Lehre nicht eine einheitliche Quelle, sondern er verwendet Material, das er sich aus anderem Zusammenhang heraus erst zurecht arbeitet: er benützt in der Hauptsache das Material aus einer stoischen Quelle, die bei der positiven Darstellung der eigenen Lehre zur besseren Beleuchtung ihrer Ansichten in ausführlicher Weise auf die entgegengesetzten epikureischen Behauptungen Bezug nimmt und höchstwahrscheinlich mit der im 2. Teil

des 2. Buches von Cicero verarbeiteten Quelle identisch ist. Die wenigen akademischen Argumente aber scheinen aus dem im 3. Buche verarbeiteten Werke des Kleitomachos zu stammen. Dieses Material sucht Cicero von seinem akademischen Standpunkt aus, im Anschluß an den in der positiven Darstellung der epikureischen Lehre gegebenen Gedankengang zu verarbeiten. Es bedingt dies ein ziemliches Maß eigener Arbeit, und wenn auch die vollständig selbständig gearbeiteten Partien nicht so zahlreich sind wie in fin. II, vielmehr fast überall entlehntes Material verarbeitet ist, so tritt doch besonders in Einzelbemerkungen Ciceros persönliche Stellung zur epikureischen Philosophie in ähnlicher Weise wie in fin. II hervor. Zwei typische Affekte sind es, die sein Bewußtsein beherrschen: 1. die von rhetorischem Selbstgefühl und rhetorischem Eifer diktierte Entrüstung über die Unsinnigkeit und Unlogik der Behauptungen Epikurs; 2. ein in seinem sittlichen Gefühl wurzelnder Abscheu vor der voluptas, die ihm sofort in der konkreten obscena voluptas vor die Augen tritt.

So bricht er immer wieder in den Ausruf aus: Die epikureischen Behauptungen sind völlig unsinnig, die Anhänger Epikurs verstehen sie selbst nicht. Man beachte etwa:

66: ante enim iudicasti Epicureum te esse oportere, quam ista cognovisti.

69: hoc persaepe facitis, ut . . . afferatis aliquid, quod omnino ne fieri quidem possit.

70: . . . quo quid dici potuit obtusius?

72: für seine unsinnigen Behauptungen brauchte Epikur freilich keinen Lehrer!

84: quam bellum erat, Vellei, confiteri potius nescire, quod nescires, quam ista effutientem nauseare atque ipsum sibi displicere.

vgl. 74: quid est, quod Velleius intellegere posit, Cotta non possit?

109: puderet me dicere non intellegere, si vos ipsi intellegeretis.

89: praecipitare istuc quidem est, non descendere.

97: an quicquam tam puerile dici potest ...?
104: quidquid enim horum attigeris, ulcus est. Ita male instituta oratio exitum reperire non potest.
107: nec vos exitum reperitis, totaque res vacillat et claudicat.
108: tota res ... nugatoria est ... tanta est impunitas garriendi.
123: neque enim tam desipiens fuisset, ut homunculi similem deum fingeret ...

Seine persönlichen Gefühle brechen offenbar auch hervor in 111, wo das Wort „voluptas" ertönt. Man fühlt hier förmlich, wie der Römer gereizt beim Klang dieses Wortes emporschnellt: non arbitror te, Vellei, similem esse Epicureorum reliquorum, quos non pudeat quarundam Epicuri vocum, quibus ille testatur se ne intellegere quidem ullum bonum, quod sit seiunctum a delicatis et obscenis voluptatibus; quas quidem non erubescens persequitur omnis nominatim.

In den Büchern de finibus und den Tusculanen haben wir Gelegenheit genug gehabt, auf ähnliche Szenen aufmerksam zu machen.

Schluß.

Wir haben im Laufe der Untersuchung gesehen, daß Cicero die positiven Darstellungen der epikureischen Lehre zumeist aus einer jüngeren epikureischen Quelle nimmt. Dafür, daß Cicero ganze Darstellungen, wie Lörcher für das 1. Buch de finibus behauptet, selbständig aus Epikurs Schriften direkt zusammen arbeitete, findet sich nicht der geringste Anhaltspunkt. Denn eine Kenntnis, wie fin. II 20 und tusc. III 41, daß diese Stellen aus dem ethischen Hauptwerk Epikurs stammen, will gar nichts besagen. Sie kann durch einen jüngeren Epikureer ebensogut vermittelt sein, zumal bekannt ist, wie sehr in der epikureischen Schule die Autorität des Meisters galt. Ob Cicero etwa die *κύριαι δόξαι* Epikurs direkt kannte und einzelne Aussprüche direkt einarbeitete, wie etwa fin. II 20/21 vermuten ließe, läßt sich nicht ausmachen. Es kann diese Kenntnis der

Spruchweisheit Epikurs ebensogut aus einem jüngeren Epikureer stammen.

Außerdem hatte ja Cicero bei Zenon und Phaedrus in Athen einen allgemeinen Einblick in die Lehren und Schriften Epikurs gewonnen, der ihm bei Abfassung der positiven Darstellung behilflich war. Tusc. III 38 (habes formam Epicuri vitae beatae verbis Zenonis expressam) zeigt, daß er auch Notizen aus seinem Kolleghefte zu verwenden weiß.

Die Gesichtspunkte aber zur Widerlegung der epikureischen Lehre nimmt er vor allem aus Antiochus, der in seinem ethischen Hauptwerk gelegentlich der historischen Übersicht und bei Begründung seines eigenen Standpunktes in mannigfacher Weise zur epikureischen Lehre Stellung nahm. Die Widerlegung der epikureischen Götterlehre stammt vorzugsweise aus einer stoischen Quelle. Cicero ist bemüht, die Kritik der epikureischen Lehre möglichst von seinem akademischen Standpunkt aus zu geben, was in N. D. I 57—124 noch mehr hervortritt als in fin. II.

Sodann aber entnimmt Cicero die Gesichtspunkte zur Beurteilung der epikureischen Lehre seiner selbständig über Epikur gebildeten Meinung. Er ist ersichtlich mit einer persönlichen Anteilnahme an der Bekämpfung Epikurs, weil er glaubt bei der „leichtverständlichen" (cf. fin. III 2) Lehre mitsprechen zu können und ihm die Bekämpfung dieser Lehre besonders am Herzen liegt (tusc. II 15 16. off. III 117).

Wir erhalten aus dieser Widerlegung ein Bild, wie Epikurs Lehre sich in Ciceros Persönlichkeit widerspiegelt. Ich war im Verlaufe der Untersuchung bestrebt, die Züge herauszuarbeiten, welche uns diese persönlichen Eindrücke aufzeigen. Wir haben bestätigt gefunden, was von vorneherein zu erwarten war: es findet sich bei Cicero keine gleichmäßige eingehende Kenntnis der gesamten Philosophie Epikurs, sondern ein etwas oberflächliches Wissen der Grundbestandteile seiner Kanonik und Naturphilosophie und eine etwas genauere Kenntnis seiner ethischen Darlegungen. Aber es fehlt Cicero die Abstraktionskraft des Philosophen, um zu einem wirklich gerechten Urteil über Epikur zu gelangen. Das Wesentliche seines Urteils fließt nicht aus einer wirklichen Würdigung und einem tieferen Erfassen der

Einzelpunkte seines Systems, sondern aus den Gefühlen, den Affekten, die in seinem Innern wach werden, wenn er sich mit Epikur beschäftigt: es ist sofort ein typisches Bild, das in ihm auftaucht, das nicht aus der Erfahrung der Einzelzüge aufgebaut ist, sondern im tiefsten Grunde seiner Persönlichkeit wurzelt.

Es ist gut, sich zu erinnern, wie bei Cicero überhaupt ein Urteil über eine Persönlichkeit entsteht: „es entsteht, indem ein passendes Erinnerungsbild der Legende sich mit dem jeweilig begegnenden Menschen vereinigt: so wurde Caesar zum Tyrannen, so Pompejus zum Szipio — sie treten Cicero mehr als Formeln denn als lebendige Menschen entgegen". „. . .die Verformelung gelingt um so besser, je weiter wir vom beurteilten Menschen entfernt sind" (Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte 1908² S. 187).

Wenn also Cicero schon lebendige Menschen seiner Zeit nicht als klar erfaßte Individuen, sondern als Typen entgegentreten, wie könnte da über den durch Jahrhunderte getrennten Epikur ein anderes Bild als ein typisches entstehen, gezeichnet aus den Erinnerungselementen, die in Ciceros Psyche lebendig wurden? Wir kennen den Boden, auf welchem diese Erinnerungselemente wuchsen: der Glaube an das Ideal der römischen virtus und dignitas in der civitas Romana und das Bewußtsein des Besitzes der griechischen Bildung in Gestalt der Rhetorik und Philosophie.

Aus diesem Boden wuchsen alle Einzelargumente: leicht verständlich scheint ihm eine Lehre, welche das auf Begriffen aufgebaute Wissen gering schätzt und in die Tiefen der Natur unmittelbar schauen möchte. Für die eigenartigen Kräfte, welche Inkonsequenzen zu einem einheitlichen System zu einen suchten, konnte er ganz unmöglich ein psychologisches Verständnis haben. So scheinen ihm Epikurs Kanonik und Naturphilosophie geradezu lächerlich und kindisch.

Sein ethisches Prinzip aber, die voluptas, erscheint ihm unvereinbar mit dem Wesen des Menschen, wie es in seinem Innern als Idealbild lebendig ist. Gegenüber diesem Idealbild konnte die Gestalt Epikurs nicht lebendig werden: des der

Gemeinschaft müden Denkers, der den Menschen ganz aus dem Staatsleben zurückruft und auf das eigene Ich allein stellen will, um in der Abgeschiedenheit mit den Nöten des Lebens fertig zu werden. Der Boden war zu verschieden, auf dem Epikur und Cicero geworden sind, und es wäre ungerecht, der Persönlichkeit Ciceros hieraus einen Vorwurf zu machen.

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.

Lebenslauf.

Ich, Hans Uri, bin geboren am 7. August 1889 zu Eggenfelden (Niederbayern), katholischer Konfession, als Sohn des Buchdruckereibesitzers Alexander Uri und dessen Frau Sophie geb. Weißmüller. Im Jahre 1909 absolvierte ich das Gymnasium zu Metten, besuchte sodann die Universitäten München und Berlin, wo ich mich dem Studium der alten Sprachen, Geschichte und Philosophie widmete. Im Jahre 1913 bestand ich das Lehramtsexamen in den philologisch-historischen Fächern.

In München hörte ich die Professoren und Dozenten: Burger, Crusius, Drerup, v. Hertling, Hellmann, v. d. Leyen, v. Poehlmann, Rehm, Vollmer, Weyman und Wolters; in Berlin: Diels, Lasson, Lenz, Norden, Riehl, W. Schulze, v. Wilamowitz und Wölfflin.